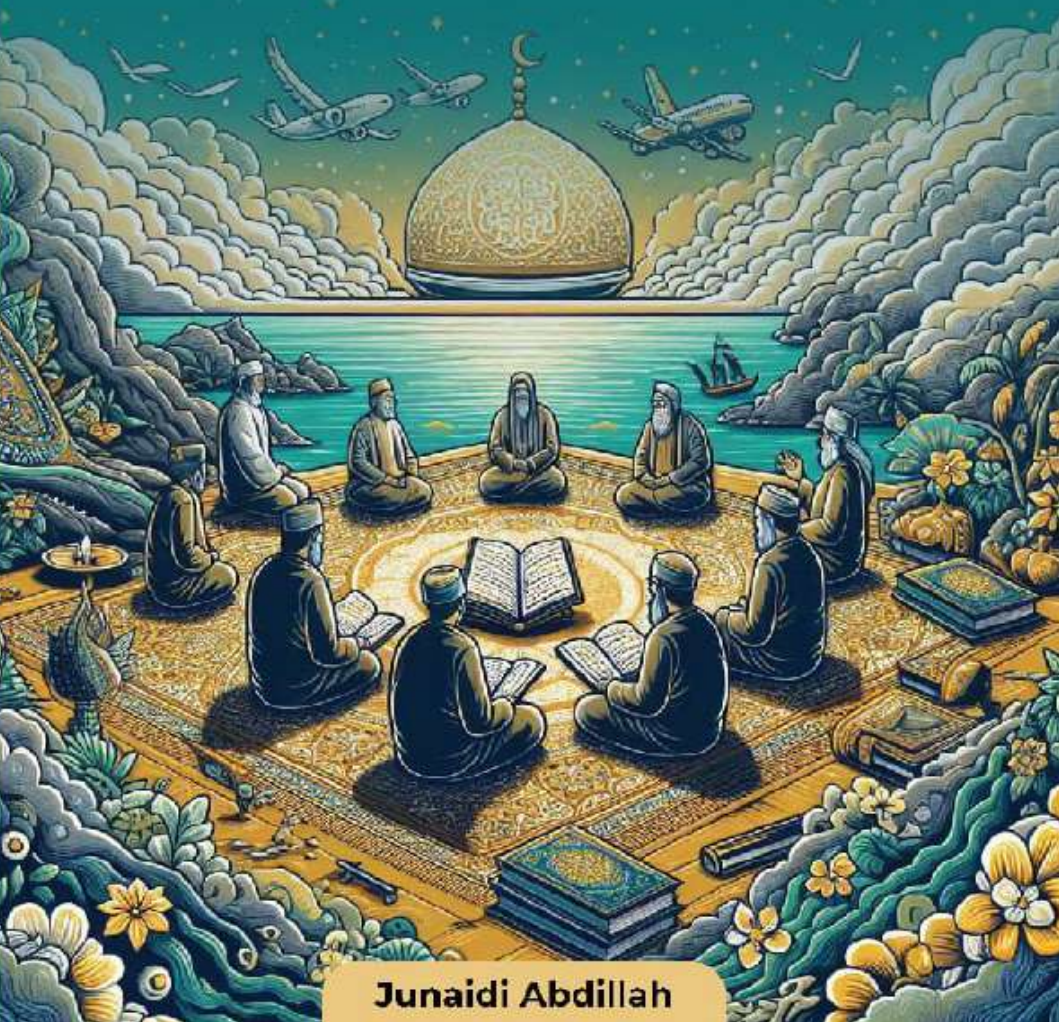
Lawwana

Model Fikih Akbar Khas Nusantara

Sebuah Kajian Atas Manuskrip Majmu' Kiai Saleh Darat



Junaidi Abdillah

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

Model Fikih Akbar Khas Nusantara

Sebuah Kajian Atas Manuskrip Majmu' Kiai Saleh Darat

Junaidi Abdillah

Penerbit
Lawwana

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

Undang-Undang No. 28 Th. 2014, Tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.100.000.000,00 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) hufuf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Model Fikih Akbar Khas Nusantara

Sebuah Kajian Atas Manuskrip Majmu' Kiai Saleh Darat

Junaidi Abdillah

.

Model Fikih Akbar Khas Nusantara;
Sebuah Kajian Atas Manuskrip Majmu' Kiai Saleh Darat

©Copyright *Lawwana*

Cetakan Pertama, November 2024
hlm: x+165 hlm 14 cm x20,5 cm

ISBN : 978-634-7039-05-7

Penulis :Junaidi Abdillah

Editor : Muhammad Syarif Hidayat, M.A.
Desain dan Layout : Moh. Haidar Latief

Diterbitkan Oleh:
CV Lawwana
Perumahan Bukit Silayur Permai
Kel. Beringin, Kec. Ngaliyan, Semarang Jawa Tengah
penerbit @lawwana.com I CP: 081-226-888-662
Lawwana.com

©Hak pengarang dan penerbit dilindungi undang-undang No. 28 Tahun 2014
Dilarang memproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR PENULIS

Segala puji hanyalah milik Allah SWT, Dzat Yang Maha Pengasih yang kasih-Nya tidak pilih kasih, Dzat yang Maha Penyayang, yang sayang-Nya tak pernah terbilang. Hanya karena limpahan semua Kasih Sayang-Nya penulis dapat menyelesaikan buku ini. Untuk itu, penulis ucapkan rasa syukur kehadirat-Nya seraya mengucapkan *al-hamdulillah wa syukru lillah* dengan terselesaikannya buku ini yang merupakan salah satu bagian dan tugas tri dharma perguruan tinggi

Buku yang ada di tangan ini merupakan buku dari hasil penelitian penulis tentang manuskrip atau kitab fikih karya Kiai Saleh Darat Semarang. Manuskrip ini mempunyai nilai-nilai distingtif dibanding dengan kitab fikih pada umumnya. Selain disajikan dengan Bahasa Jawa Semarangan, manuskrip ini juga memuat nilai-nilai integralisme ajaran Islam dan moderatisme Islam bercirikan Islam nusantara. Pengungkapan nilai-nilai di atas menjadi penting untuk menunjukkan model dan metode pribumisassi Islam dan watak integralisme Islam di tengah arus radikalisme agama dan sekularisme kehidupan. Buku dengan judul : Model Fikih Akbar Khas Nusantara ; Sebuah Kajian Atas Manuskrip Majmu' Kiai Saleh Darat' ini diharapkan memberikan warna dan sisi lain fikih Islam dalam bentangan kajian hukum Islam secara luas.

Penulis menyadari bahwa dalam proses penyusunan buku ini sempat mengalami berbagai tantangan dan hambatan. Hambatan baik bersifat internal maupun eksternal. Namun demikian, berkat motivasi kuat dari penulis di tengah keterbatasan kesehatan penulis, akhirnya dapat menyelesaikan buku ini.

Selain itu, penulis juga menyadari bahwa dalam proses penyelesaian buku ini telah melibatkan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung, perorangan maupun lembaga yang telah memberikan kontribusi dalam penyelesaian penyusunan buku ini. Untuk itu dalam kesempatan ini penulis ucapkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada yang penulis hormati:

1. Bapak Prof. Dr. Abdul Ghofur selaku Dekan Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang dan Panitia Penerbitan buku tahun 2024 dan tim editor serta penebit;
2. Rektor dan Segenap Pimpinan Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang yang telah mendukung penerbitan buku ini;
3. Seluruh Staf dan Karyawan Perpustakaan UIN Walisongo Semarang dan kolega dosen serta semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu;
4. Istri tercinta yang telah mendukung mati-matian untuk menyelesaikan studi ini serta anak-anak terkasih dan tersayang yang telah merelakan kehilangan “waktu bersama” demi penulisan buku ini.

Akhirnya, penulis mengakui bahwa penyusunan penulisan buku ini laksana setetes air yang jatuh dalam luasnya

samudra, permasalahan hukum Islam di Indonesia dan upaya membumikannya di Indonesia membutuhkan berbagai rumusan keilmuan yang laik. Penulis berharap semoga buku ini dapat sedikit memberikan manfaat bagi para ilmuan dan praktisi hukum dan khususnya bidang kajian fikih dan ilmu fikih serta dapat dijadikan salah satu rujukan bagi peneliti atau penulis karya ilmiah lainnya. Akhir kata penulis berbesar hati apabila para pembaca sudi memberikan kritik, saran dan masukan dalam rangka proses penulisan buku dan karya selanjutnya.

Semarang, Oktober 2024

Penulis,

Junaidi Abdillah

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENULIS..... v
DAFTAR ISI viii

BAB 1 PENDAHULUAN..... 1
A. Latar Belakang.....1
B. Rumusan Masalah 11
C. Tujuan Buku..... 12
C. Kegunaan Buku 12
D. Pendekatan dan Konsep 13
E. Metode dan Analisis 17

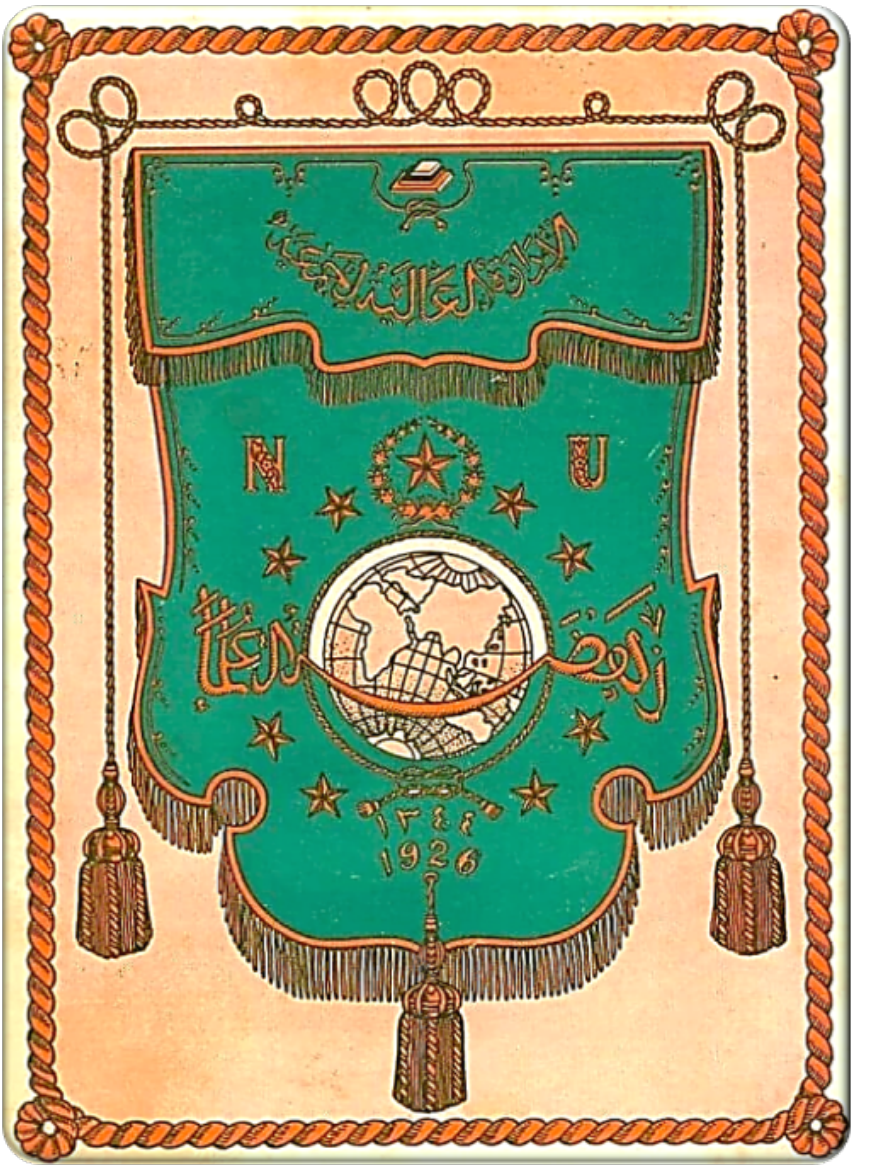
BAB II TEORI INTEGRASI AJARAN ISLAM DAN ENTNO-HERMENEUTIKA.....21
A. Hakikat Syari'ah, Fikih dan Hukum Islam 21
B. Pergeseran Episteme dalam Pribumisasi Syari'ah 31
C. Pergumulan Syari'ah dengan Kearifan Lokal 45

BAB III PROFIL KIAI SALEH DARAT DAN MANUSKRIP *MAJMU'* *53*
A. Kondisi Sosial Politik di Era Kiai Saleh Darat 53
B. Biografi, Pendidikan dan Karya Kiai Saleh Darat..... 61
C. Sketsa Kitab *Majmu'* 65

BAB IV MODEL FIKIH AKBAR KIAI SALEH DARAT DAN KONSTRUKSI NALAR DALAM MANUSKRIP *MAJMU'*..... *77*
A. Konstruksi Nalar Kiai Saleh Darat dalam Manuskrip *Majmu'*. 77
B. Pribumisasi Fikih; Menyemai Akulturasi Islam dengan Budaya Lokal..... 90
C. Model Fikih Akbar dalam Manuskrip *Majmu'*. 108

BAB V PENUTUP 143
A. Simpulan 143
B. Saran dan Rekomendasi..... 144
C. Penutup..... 146

DAFTAR PUSTAKA 147
PROFIL PENULIS 162


N
U
١٣٤٤
1926

BAB 1
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Secara faktual dan empiris Allah SWT telah menempatkan dan menjadikan bahasa (Arab) sebagai kendaraan verbalisasi bagi firman-firman-Nya. Dalam perjalanannya kemudian, verbalisasi tersebut selanjutnya diobjektifkan oleh manusia dalam bentuk *mush-ḥaf* tertulis. Pada titik inilah, sejatinya wahyu Tuhan tersebut telah memasuki fase awal akan adanya pelataran sejarah dan serta merta terikat dengan kaidah-kaidah sejarah yang bersifat kultural-empiris. Pesan-pesan Allah bersifat universal (mutlak) diperuntukkan panduan dan kebahagiaan seluruh umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Namun demikian, pesan universal tersebut masih mempunyai keterikatan dengan dimensi ruang dan waktu membuatnya mengambil lokus bahasa dan budaya Arab yang bersifat partikular (*juz'iyyat*).

Hadirnya sifat lokalitas Islam melalui *locus* bahasa dan budaya Arab pada prinsipnya bersifat instrumental-historis. Artinya terbuka peluang bagi upaya-upaya formalisasi ke dalam *locus* budaya dam bahasa selain Arab sehingga eksklusivisme

Islam yang kebetulan bernuansa Arab sebenarnya tidak menjadi penghalang dan rintangan bagi ketersebaran Islam ke dunia luar Arab. Tetapi apabila unsur-unsur partikularitas Islam tersebut terlampau dipaksakan ke belahan dunia lain, (baca: dunia non-Arab) berarti lebih mengedepankan Islam dalam bentuk simbol dan formalnya yang tegas-tegas hanya "*Arab-Minded*" maka akan berimplikasi pada tersendatnya kesebaran Islam ke seluruh dunia.[1]

Penghadiran Islam membutuhkan wadah kultural untuk tumbuh dan bergerak di bumi, maka pengambilan lokus bahasa dan budaya yang kebetulan Arab tersebut bersifat niscaya. Keadaan ini tidak hanya dialami agama Islam namun seluruh agama yang memulai proses sejarah dalam kehidupan manusia pada dasarnya memerlukan wadah kultural (bahasa dan budaya tertentu, dimana suatu agama muncul pertama). Dalam prosesnya sangat mungkin saling mengkayakan atau memiskinkan sehingga dapat muncul suatu kultur bercirikan keagamaan atau simbol-simbol kultural tertentu dipakai guna mengekspresikan nilai-nilai keagamaan. Mengingat masyarakat tumbuh dalam bangun-bangun kultur yang beragam, maka ekspresi suatu agama secara kultural dan simbolik sangat boleh jadi juga beragam.[2]

Pendek kata, Islam dan budaya memang tidak dapat dipisahkan dikarenakan keduanya lahir sebagai fenomena sosial. Sebagai sebuah produk sosial, Islam senantiasa terikat dengan unsur lokalitas kultur yang bersifat partikular dan relatif. Adalah sangat logis apabila artikulasi dan ekspresi

[1]Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perenial* (Bandung: Mizan, 1993) hal. 25.

[2]Frederick J Streng, *Undertanding Religious Life* (California: Dickenson Publishing Company, 1876) hal. 7.

keislaman tidak pernah berwajah tunggal. Dengan demikian kebenaran Islam yang semula berada di tangan Allah yang bersifat perennial dan transhistoris, ketika berada dalam dekapan manusia-melalui rentang waktu dan tempat-telah memicu bermunculannya ragam Islam yang sebagai kenyataan tidak mungkin dinafikan. Hal ini menegaskan bahwa sebenarnya bangun ajaran Islam yang diterima Muslim saat ini telah berbaur dengan konstruksi historis dan konstruksi penafsiran sehingga muncul beraneka madzhab dan warna lokalitas kultural. Namun dalam kenyataannya sangat berbeda, yang berlangsung justru keterikatan kuat umat Islam (baca: mengagungkan/*ta'zhim*) pada fakta-fakta partikular masa lalu. Fakta-fakta masa lalu selalu didudukkan sebagai rujukan utama kebenaran tunggal dalam berislam.[3]

Dalam Penulisan interaksi Islam dan berbagai budaya lokal tentu terdapat kemungkinan Islam mewarnai, mengubah, mengolah, dan memperbaruhi budaya lokal tetapi mungkin pula Islam yang aktif, atau malah sebaliknya para pendukung budaya lokal yang telah memahami ajaran Islam menurut kacamata warisan budaya lokal mereka. Melalui dialektika demikian, timbul proses lokalisasi (baca: Jawanisasi) unsur-unsur Islam yang melahirkan Islam-Kejawen dan lain sebagainya. Sebaliknya, jika para 'Ulama pendukung Islam yang aktif mengislamkan masyarakat Jawa, dari sini yang kemudian dapat melahirkan entitas Islam-Pesantren.[4]

Untuk konteks Indonesia, dinamika pemikiran Islam lebih banyak didominasi oleh tren mengarabkan Indonesia

[3]Muhammad Arkoun, *al-Fikru al-Ushuly wa Istihalat at-Ta'sil Nahwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islamy*, (London: Dar as-Saqi, 1999) hal. 115.

[4]Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003) hal. 8.

atau pengaraban tradisi lokal atas nama Islam. Konstruk pembacaan ini secara hermeneutis mendudukkan teks-teks begitu dominan di hadapan konteks, sehingga yang kemudian menjadi subordinat semata-mata. Tidak ada proses perumusan-penghayatan konteks sebelum proses kontekstualisasi teks. Akibatnya, nyaris seluruh nilai dan atau simbol budaya lokal harus melalui proses penyaringan (*screening*) dengan pola pikir Islam-Arab sebagai parameter bagi diterima-tidaknya sebagai simbol Islam. Kebanyakan mereka kemudian bangga menyebut diri kaum *salaf* yang secara tekstual bermakna kaum terdahulu. Lantaran Islam lahir di tanah Arab, ber-*locus* bahasa dan budaya Arab dan tidak mau membedakan antara budi-daya Arab (*juz'iyyāt*) dan esensi ajaran Islam (*kulliyāt*). Sebagai implikasinya, nilai-nilai universalitas Islam yang senyatanya dapat mengatasi dimensi ruang dan waktu, akan terhalang oleh penghayatan religius yang terpenjara oleh ruang dan waktu yang Arab seperti simbol lokal Arab.

Apa yang telah diuraikan di atas menunjukkan bahwa sejatinya Islam adalah agama yang lahir dari hasil dialektika antara kehendak Allah dan kebudayaan manusia.[5] Sebagai produk dialektis, karena itu, sangat wajar jika kenyataan ini kemudian mendorong sebagian 'Ulama menghendaki agar dimensi partikular yang ada dalam Islam dibedakan dari dimensi universalitasnya. Episteme inilah yang kemudian melahirkan diskursus normativitas dan historisitas dalam Islam. Wajar apabila Islam sebagai risalah terakhir mempunyai dua watak (karakter) ganda. Artinya, pada satu sisi Islam berwatak abadi

[5]M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius" dalam M. Amin Abdullah, dkk (editor), *Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hal. 6-7.

(*tsawābit*) yang sakral sebagai wahyu Tuhan.[6] Namun pada sisi lain, Islam juga berwatak profan (*mutaghayyirāt*) dinamis dengan perubahan ruang dan waktu. Islam watak kedua lebih didasarkan kreasi manusia (*ijtihād*) dalam merespons dinamika kehidupan manusia hukum Islam selalu membumi dan mampu merespon segala perubahan.[7] Konsekuensi logis dari ajaran yang berwatak ganda tersebut, memunculkan arti pentingnya pembaharuan (baca: dinamisasi dan pribumisasi) dalam Islam. Upaya dinamisasi dan pribumisasi banyak dilakukan melalui sumber-sumber keislaman yang diproduksi pemikir (‘ulama) sepanjang sejarah tak terkecuali di bumi Nusantara. Sumber (manuskrip) dengan dinamika pemikiran Islamnya merepresentasikan semangat pembaruannya hingga kini terus berjalan dan terus digelorakan oleh para ‘ulama (guru) dan mujtahidin Indonesia.

Sumber dan dinamika pemikiran Islam telah banyak diproduksi para guru (‘ulama) Indonesia yang menuntut ilmu di Mekah dan Madinah (Haramain), utamanya para guru dari tanah Jawa telah memunculkan komunitas *Ash-ḫāb al-Jawiyyīn* (saudara kita orang jawa) di Haramain.[8] Para ulama tersebut tidak hanya berguru dan belajar (*ta’līm*), pada saat yang sama mereka juga ikut menyemarakkan pemikiran Islam dengan membuat karya intelektual monumental. Sebut saja nama Shaikh Nawawi al-Bantani yang telah melahirkan 99

[6]Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), hal. 3;

[7]Yusuf al-Qarâdhawî, *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî’ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), hal. 22; lihat juga dalam Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam,* (Jakarta: Rajawali Pers dan Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, 1994), hal. 103-104.

[8]Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII&XVIII* (Jakarta: Penerbit Kencana, 2013) hal. xxvi

(Sembilan puluh Sembilan) karya ilmiah. Di antaranya kitab adalah *Nihāyat al-Zain, Syarḥ Marāqiy al-'Ubūdiyyah, Sulam al-Taufīq* yang semuanya menggunakan dan ditulis dengan bahasa Arab.[9] Selain itu, Ada juga nama yang begitu melekat di kalangan pesantren yakni Syaikh Mahfudh at-Tarmasi dengan karya kitab-kitab: *al-Siqayāt al-Mardliyah fi 'Asa al-Kutub al-Fiqhiyyah li Ashḥāb al-Syafi'iyyah, Kifāyat al-Mustafīd lima 'alā min al-Asānid,* dan *Manhaj Dhawin Nazar fi Syarḥ Manzhūmāt Ibn al-Athar* yang kesemuanya juga ditulis dengan menggunakan bahasa Arab[10]

Selain kedua ulama tersebut, lahir pula pakar fiqih (*faqih*) yang tidak pernah meninggalkan aktivitas tasawuf. Adalah Kiai Saleh Darat yang mencoba menempuh metode keilmuan yang unik dan distingtif dengan lainnya. Kendati sama-sama pernah mengenyam pendidikan di tanah Haramain, Kiai Saleh Darat jauh sebelumnya telah mendorong lahirnya dinamika pemikiran Islam di tanah Jawa namun dengan instrumentasi Jawa sebagai medium komunikasinya. Sebut saja karya-karya *Lathā'if al-Thahārah, Manāsik al-Ḥajj, Kitab al-Shalāḥ, Kitab Asrāru al-Shalāḥ*, *Pasolatan* dan karya yang paling monumental adalah Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām*.[11] Selain kitab-kitab Fiqh, Kiai Saleh Darat juga banyak menulis karya dalam bidang tasawuf: *Munjiyat, Methik Saking Ihya 'Ulum al-Din al-Ghazali, Sabil al-'Abid 'ala Jauharat al-Tauhid.* Dalam bidang tafsir ada kitab: *Mursyid al-Wajiz, Faidh al-Rahman.* Dan tentunya masih banyak karya Kiai Saleh Darat dalam bidang lainnya. Semua ini menunjukkan akan reputasi dan kepiawaiannya

[9]Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramayn Ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek* (Jakarta: Kencana, 2006) hal. 109-156

[10]*Ibid.,* hal. 157-177.

[11]Mastuki HS, *Intelektualisme Pesantren, Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003) hal. 150-151

dalam melahirkan karya-karya keilmuan berbasis kearifan lokal.[12]

Selain disusun berbahasa Jawa, kitab atau manuskrip *Majmū'ah al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām* ditulis dan dirancang tidak seperti kitab-kitab lainnya yang menganut adanya spesifikasi keilmuan dalam Islam. Unsur distingsinya adalah dalam karya Kiai Saleh Darat ini terdapat perpaduan, harmonisasi bahkan integrasi antara kajian akidah, fiqh dan tasawwuf. Inilah yang menjadi corak pembeda dengan karya-karya fiqh lainnya. Dilihat dari model penulisannya, penulis berani untuk mengidentikkan karya ini mirip (menyerupai) --untuk tidak mengatakan sama-- dengan karya *Fiqh al-Akbar* karya Imam Abu Hanifah. Sebuah karya monumental dalam sejarah keilmuan dalam Islam yang komprehensif.

Ditelisik lebih jauh lagi, secara garis besar, kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām* memang diawali dengan upaya penanaman tauhid atau keyakinan terlebih dahulu, kemudian dirangkai dengan penerapan keyakinan dengan mempraktikan seluruh aturan-aturan yang terdapat dalam rukun Islam dan diakhiri dengan tasawwuf yang dapat memerdekakan jiwa manusia dari kungkungan aturan formal.[13]

Penulisan dan sistematika dalam karyanya telah membedakan dirinya dengan kebanyakan fuqaha murni. Kiai Saleh Darat tampak sekali mengupayakan pengintegrasian tiga pilar dalam Islam: Iman, Islam dan Ihsan. Kekentalan akidah dan

[12]Lihat Panitia Pembangunan Masjid Kyai Shaleh Darat, *Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shaleh Darat,* tidak diterbitkan (Semarang: tp., t.th.) hal, 6-7. Lihat juga Ismawati, *Continuity and Change; Tradisi Pemikiran Islam di Jawa abad XIX-XX* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Depag RI, 2006), hal. 246-8.

[13]al-Syaikh Haji Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, t.th.) hal. 5-8.

tasawuf sangat tampak dalam kitab ini. Tidak mengherankan jika dakwah Islam yang dilakukannya banyak diterima umat Islam saat itu. Diakui, proses percepatan tersebarnya Islam juga tidak bisa dilepaskan dari karakter sufisme yang sangat toleran terhadap budaya lokal.[14] Perlu dicatat di sini bahwa semua penyebar Islam di Jawa, yang kemudian dikenal dengan Walisongo itu adalah kaum sufi. Dibandingkan dengan kalangan *fuqahā'* murni, kalangan sufi nampaknya lebih memiliki keberanian untuk melewati batas-batas prosedur penafsiran eksoterik ini. Wajar sekali apabila kalangan sufi ini lebih bersikap toleran terhadap budaya lokal. Hal ini dapat dibuktikan dari cara-cara pengembangan Islam serta praktik-praktik keagamaan para penyebar Islam di Indonesia, khususnya di Jawa. Di tanah Jawa, kiprah perjuangan Walisongo, terutama Sunan Kalijogo, selalu dikaitkan dengan apresiasi yang tinggi terhadap budaya lokal.[15]

Unsur distingtif lainnya dalam kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām* adalah tidak ditemukannya kajian fiqh jinayah yang biasanya diurai pada bab-bab akhir kitab-kitab fiqh konvensional. Diketahui bahwa sesuai standar penulisan kitab fiqih, tentu selalu kita temukan bab yang menguraikan panjang lebar tentang *jinayah* atau hukum pidana Islam yang pada umumnya dikaji pada akhir bab kitab.[16] Namun kitab ini tidak mengkajinya. Dalam hemat peneliti, ini sesungguhnya mengisyaratkan bahwa kajian *fiqh jinayah* dalam Islam tidak

[14]Mukti Ali., *Alam Pikiran Modern Islam di Indonesia*, (Yogyakarta, Yayasan Nida, 1971), hal. 5-6.

[15]Ulil Abshar Abdalla, *Teks, Ortodoksi dan Estetika*, dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*, (Jakarta, Yayasan Festival Istiqlal, 1996), hal. 15.

[16]Jimly Asshiddiqie, *Pembaruan Hukum Pidana Indonesia; Studi tentang Bentuk-bentuk Pidana dalam Tradisi Hukum Fiqh dan Relevansinya Bagi Usaha Pembaharuan KUHP Nasional* (Bandung: Angkasa, 1996), hal. 68-75.

begitu "laku" dalam konteks budaya lokal. Dalam kitab tersebut, tampak Kiai Saleh Darat memahami betul dengan kondisi lokal sehingga tidak mencantumkan tema pidana Islam yang hanya dipraktikkan di dunia Arab.[17]

Terkait keistimewaan dan keunggulan kitab *Majmu'* ini, Martin Bruinessen (1999:128) menggambarkan bahwa kitab ini merupakan satu-satunya kitab *fiqh* berbahasa Jawa yang sangat penting. Kitab *Majmu'at al-Syari'ah* ini cukup memasyarakat dan sangat berpengaruh di kalangan masyarakat Muslim Jawa. Sampai-samapi kitab ini harus dipelajari sebelum seseorang dibaiat menjadi anggota Tarekat *Naqsyabandiyah*. Di pesantren Kempek Cirebon misalnya, Kitab *Majmu'at al- Syari'ah* diajarkan kepada santrinya yang tidak menguasai bahasa Arab dengan baik.[18]

Meski Kiai Saleh Darat sebagai alumnus Timur Tengah dan sekaligus masuk dalam katagori Islam-Pesantren, tampak bahwa beliau sangat tidak ingin terpenjara oleh simbol lokal Arab dan tidak mendudukkan konteks Jawa sebagai subordinat dari teks agama yang kebetulan *Arab-minded*. Artinya, Kiai Saleh Darat dalam upaya membumikan hukum Allah berani mengambil jalan berbeda dengan 'ulama lainnya. Harus diakui bahwa terdapat banyak variabel yang mendorong Kyai Saleh untuk melawan arus yang ada saat itu dengan menulis kitab-

[17]Kitab *Majmu'at al-syari'ah al- Kafiyat li al-Awam* atau lebih dikenal sebagai kitab *Majmu'* merupakan kumpulan hukum Islam. Pada bagian awal dari kitab ini menerangkan dasar-dasar agama Islam, seperti hakikat agama Islam, iman dan ihsan. Pembahasan dilanjutkan dengan masalah yang berhubungan dengan teori-teori *fiqhiyah*, seperti masalah *taharah* (bersuci), salat, zakat, puasa dan manasik haji. Masalah-masalah *mu'amalat* juga dibahas seperti masalah jual beli, riba, pernikahan. Walaupun masalah masalah ushuluddin dan akhlak juga di singgung di dalam kitab ini, tetapi masalah yang berhubungan dengan syariat cukup dominan.

[18]Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999) hal. 128.

kitab menggunakan bahasa lokal. Salah satu variabel yang menarik untuk diteliti adalah unsur episteme (nalar) yang dipakai Saleh Darat. Pengungkapan dan pelacakan nalar fiqh lokal dalam Kitab ini menjadi menarik untuk dikaji.

Keunikan kitab ini dengan unsur-unsur *local wisdom*-nya, telah menarik banyak peneliti untuk mengkaji dan menelaahnya dari berbagai aspeknya. Di antaranya adalah Penulisan disertasi Abdullah Salim yang berjudul: *Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam* (Suatu Kajian Terhadap Fiqh Berbahasa Jawa, Akhir Abad XIX).[19] Dalam Penulisan ini Salim banyak mengungkap aspek linguistik dan sejarah sosial intelektual Saleh Darat. Sarjana lain yang mengkaji kitab *Majmu'* adalah Saifuddin Zuhri dengan judul Sejarah Kebangkitan Islam. Zuhri tampak lebih menekankan pendekatan historis akan transmisi keilmuan Kitab ini khususnya di Jawa. Demikian halnya dengan Ismawati, peneliti dari Semarang, dalam karyanya berjudul *Change and Continuity: Tradisi Pemikiran Islam di Jawa abad 19-20.* Penulisan Ismawati tampak lebih menekankan pada jaringan dan transmisi keilmuan ulama di Jawa. Dengan pendekatan sejarah sosial intelektual, Ismawati sedikit menyinggung Kitab *Majmu'* ini.

Berdasarakan kajian-kajian terdahulu, dapat ditemukan bahwa kajian dan Penulisan yang ada belum ada yang menyentuh

[19]Detailnya dapat dilihat dalam Penulisan Abdullah Salim, "Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam (Suatu Kajian terhadap Fiqh berbahasa Jawa, Akhir Abad XIX), Disertasi (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Ciputat, 1995).

kajian komprehensif dalam aspek epistemologi.[20] Walhasil dibutuhkan Penulisan lebih lanjut tentang kitab ini utamanaya telaah epiestemologi. Aspek ini menjadi penting dan urgen dikaji karena epistemologi adalah perangkat keilmuan yang dapat menentukan corak sebuah produk pemikiran yang lahir dalam bentangan sejarah. Dengan demikian, untuk menguak lebih lanjut aspek epistemologi yang berkaitan langsung dengan kajian sumber dan metode, hakikat, dan tujuan dalam penulisan Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām* sangat dipandang perlu dan urgen untuk dilakukannya Penulisan ilmiah lebih lanjut.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian pada latar belakang masalah tersebut di atas, maka dapat dirumuskan beberapa pertanyaan yang akan dicarikan jawabannya dalam penulisan buku ini, pertanyaan Penulisan adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana karakteristik episteme (nalar) Fiqh Akbar Kyai Saleh Darat dalam Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām*?
2. Bagaimana metode dan konsep pribumisasi syariah menurut Kyai Saleh Darat dalam Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām*?

[20]Epistemologi merupakan cabang dari filsafat yang secara khusus membahas "teori tentang pengetahuan". Para ahli filsafat ilmu menyatakan bahwa dalam kajian epistemologi, paling tidak terdapat tiga problema umum yang menjadi pembahasan di dalamnya. Yaitu persoalan hakikat pengetahuan, validitas kebenaran serta sumber dan metode untuk memperoleh pengetahuan. Lihat Harold H. Titus *et.al., Persoalan-persoalan Filsafat,* diterjemahkan oleh M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984) hal. 187-188.

3. Bagaimana bentuk dan model Fikih Akbar Kyai Saleh Darat yang termaktub dalam Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām*?

C. Tujuan Buku

Penulisan ini bertujuan untuk:

1. Untuk mengetahui model dan karakteristik episteme (nalar) Fiqh Akbar berbasis Kearifan Lokal perspektif Kyai Saleh Darat dalam Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām.*
2. Untuk mengetahui metode dan konsep pribumisasi syariah menurut Kyai Saleh Darat dalam Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām.*
3. Untuk mengetahui bentuk dan model Fikih Akbar Kyai Saleh Darat dalam Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām*.

C. Kegunaan Buku

Secara teoritis, buku ini diharapkan mampu mengangkat kembali pergumulan syari'ah dengan kearifan lokal nusantara khususnya Jawa. Selain itu, Penulisan ini juga berguna untuk mengungkap konsep pribumisasi syari'ah atau menggagas syari'ah pribumi di saat menguatnya banyak faham keagamaan yang radikal (*al-tatharruf al-dini*) baik faham keagamaan fundamental yang selalu bertujuan untuk arabisasi Islam dan faham liberal yang cenderung melakukan baratisasi Islam.

Sedangkan dalam tataran praktis, hasil Penulisan ini diharapkan mampu memberi kontribusi terhadap wacana pribumisasi syariah dalam kerangka budaya lokal Indonesia. Sehingga kesenjangan antara konstruk Islam Arab dan tradisi lokal dapat didamaikan sehingga pesan universal bisa bergandengan tangan dengan partikularitas lokal.

D. Pendekatan dan Konsep

Buku ini menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan. Hal ini karena subjek utama buku ini berkaitan erat dengan pemikiran-pemikiran yang termaktub dalam sebuah manuskrip bernama kitab Majmu'. Diketahui bahwa sosiologi pengetahuan adalah ilmu yang menekuni hubungan antara pemikiran manusia dan konteks sosial saat pemikiran tersebut muncul.[21] Dengan demikian sejarah sosial di sini adalah sosial-intelektual. Pada konteks ini maka penulis menggunakan konsep dari sosiologi pengetahuan, seperti sosialisasi, internalisasi, eksternalisasi, dan objektivasi dari Peter L. Berger dan Thomas Luckman. Konsep ini dapat membantu memahami karakter Kiai Saleh dan pemikirannya sebagai hasil dari proses interaksi sosial.

Terdapat dua jenis sosialisasi yang dialami individu: sosialisasi primer dan sekunder.[22] Sosialisasi primer terjadi dalam lingkungan keluarga selama masa kanak-kanak, yang membantu sosok Kiai Saleh menjadi anggota masyarakat. Sosialisasi sekunder terjadi dalam masyarakat yang memperkenalkan diri Kiai Saleh pada sektor-sektor baru dari

[21]Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 6.

[22]*Ibid*, hlm. 187-90.

dunia objektif masyarakat. Sosialisasi sekunder melibatkan internalisasi pengetahuan spesifik sesuai dengan peranan Kiai Saleh. Sosialisasi individu dengan lingkungan sosialnya menghasilkan proses eksternalisasi, objektivikasi,[23] dan internalisasi.

Eksternalisasi dimaknai sebagai pencurahan diri seorang Kiai Saleh ke dalam dunia, baik secara fisik maupun mental. Sedangkan objektivikasi adalah hasil dari aktivitas ini yang menjadi realitas eksternal yang berbeda dari para pelakunya. Internalisasi adalah proses penyerapan kembali oleh seorang Kiai Saleh, mengubah struktur-struktur objektif menjadi struktur-struktur kesadaran subjektif. Melalui eksternalisasi, masyarakat adalah produk manusia; melalui objektivasi, masyarakat menjadi realitas unik; dan melalui internalisasi, manusia menjadi produk masyarakat.[24]

Lebih jauh lagi bahwa sejarah diakui mempunyai nilai penting baik secara intrinsik maupun ekstrinsik.[25] Secara intrinsik, sejarah berfungsi sebagai pengetahuan, sedangkan secara ekstrinsik, sejarah memberikan kontribusi pada disiplin ilmu lain di luar sejarah. Terdapat empat fungsi utama sejarah

[23]Istilah objektivasi dari Berger tidak dipakai dalam tulisan ini, tetapi menggunakan istilah objektivikasi. Penggantian istilah ini mengikuti jalan pemahaman Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo, objektivasi adalah "memandang sesuatu sebagai objek atau benda". Dengan demikian, objektivasi memuat pengertian dehumanisasi atau menjadikan manusia sebagai objek benda mati. Sementara itu, objektivikasi mempunyai pengertian membuat sesuatu menjadi objektif. Sesuatu itu objektif bila keberadaannya tidak tergantung pada pikiran sang subjek, tetapi berdiri sendiri. Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistimologi, Metodologi, dan Fakta*, edisi kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 72-3.

[24]Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terjemahan Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), HLM. 4-5.

[25]Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), hlm. 19-35.

secara intrinsik: (1) sebagai ilmu, (2) sebagai cara untuk memahami masa lalu, (3) sebagai sarana untuk menyatakan pendapat, dan (4) sebagai profesi. Adapun secara ekstrinsik, sejarah memiliki fungsi pendidikan yang meliputi: (1) moral, (2) penalaran, (3) politik, (4) kebijakan, (5) perubahan, (6) masa depan, (7) keindahan, dan (8) sebagai ilmu bantu. Selain fungsi pendidikan, sejarah juga berfungsi sebagai (9) latar belakang, (10) rujukan, dan (11) bukti. Namun, dalam buku ini, yang dipakai secara khusus adalah "sejarah sebagai ilmu bantu" dalam studi pemikiran Kiai Saleh dalam Kitab Majmu'.

Selain itu, sejarah juga telah membantu dalam beberapa hal: (a) memahami masa lalu umat Islam, (b) menelusuri dinamika pemikiran intelektual Islam, (c) menanamkan moral keislaman, dan (d) mengetahui perubahan, baik kemajuan maupun kemunduran peradaban Islam. Oleh karena itu, sejarah sangat penting dalam studi pemikiran seseorang Islam. Menurut Nourouzzaman Shiddiqi, sejarah adalah ilmu yang mempelajari manusia dan kemanusiaan, yang termasuk dalam ilmu pengetahuan sosial. Dengan demikian, metode yang tepat untuk mempelajari ilmu sosial adalah metode historis.[26] Charles Signobos juga menyatakan bahwa sejarah bukan sekadar ilmu, melainkan metode yang bisa diterapkan pada berbagai disiplin ilmu untuk memastikan fakta (baca: teks keislaman)

Kesadaran akan pentingnya sejarah sudah dimiliki oleh para perumus ilmu-ilmu keislaman sejak masa awal Islam. Bagi umat Islam, sejarah tidak hanya berfungsi sebagai cermin dan pedoman, tetapi juga sebagai alat untuk memahami sumber-

[26]Lihat Nourouzzaman Shiddiqi, *Pengantar Sejarah Muslim* (Yogyakarta: Mentari Masa, 1989), hlm. 3.

sumber Islam dengan lebih tepat. Dalam ilmu tafsir, hadis, kalam, dan fikih, sejarah memiliki peran penting. Seperti *asbab al-nuzul* yang diperlukan dalam tafsir untuk mengetahui sebab turunnya ayat Alqur'an, yang konteksnya sejarah turunnya ayat tersebut. Begitu pula *asbab al-wurud*, yang berhubungan dengan sebab diturunkannya suatu hadis, untuk memahami maksud dari hadis tersebut. Untuk menilai validitas hadis, diperlukan pengetahuan tentang *rijal al-hadits*, yaitu ilmu yang mempelajari moralitas perawi hadis.

Selain itu, sejarah perkembangan hukum Islam juga dibutuhkan untuk memahami perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) dalam masalah-masalah hukum. Dalam ilmu kalam, ilmu sejarah sangat membantu dalam analisisnya. Oleh karena itu, bagi penulisa, mempelajari sejarah tidak hanya bertujuan untuk mengetahui, tetapi juga sebagai alat analisis terhadap objek kajian dalam hal ini adalah pemikiran Kiai saleh.[27] Dengan ilmu sejarah, seseorang tidak akan memahami agama di luar konteks historisnya, dimana hal ini bisa menyesatkan.[28] Inilah sejatinya urgensi sejarah terhadap penelitian keislaman secara umum dan manuskrip secara khusus.

Pertanyaannya kemudian adalah apa signifikasi pendekatan sejarah sosial-intelektual dalam pengkajian Islam khususnya pemikiran Kiai Saleh? Jawabannya yakni signifikansi tersebut terletak pada kemampuan untuk mengungkap bagaimana lahirnya hasil pemikiran keislaman dan konstruksi nalar dari Kiai saleh, yang terbingkai dalam karayanya bernama Majmu'. Melalui pendekatan ini penulis juga dapat menganalisis

[27]Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 3-4.

[28]Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, hlm. 48.

transmisi[29] keilmuan seorang ulama serta aspek-aspek sosial yang memengaruhi mereka. Salah satunya dalam menganalisis pemikiran Kiai Saleh Darat Semarang (1820-1903 M) utamanya dalam bidang fikih dan syari'ah.

E. Metode dan Analisis

Melihat subjek utama buku ini adalah kontruksi fikih akbar Kiai Saleh, maka metode yang tepat adalah metode dokumenter-historis. Sebuah metode dikatakan dokumenter-historis apabila tema riset terkait pemikiran yang telah terjadi. Pendeknya, sebuah metode dapat diistilahkan dengan metode dokumenter karena dalam buku dalam rangka menelusuri data-data historis.[30] Dengan demikian, dokumen di sini merupakan catatan peristiwa yang sudah berlalu yang berbentuk manuskrip, *tulisan, gambar, atau karya-karya monumental* dari para ahli.[31]

Lebih detail lagi bahwa metode historis yang dipakai penulis buku bersifat *historik elektif-eliminatif.* Metode ini diusung oleh Anton H. Bakker, di mana metode ini selalu menelisik dan menguak aliran-aliran dan teori-teori pada bidang tertentu yang muncul sepanjang sejarah, dengan membandingkan dan menganalisisnya kemudian menyeleksi, menyaring sampai

[29]Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, transmisi berarti pengiriman (penerusan) pesan dan sebagainya, dari seseorang kepada orang (benda) lain. Transmisi juga berarti penularan atau penyebaran sesuatu. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989), hlm. 960.

[30]M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif; Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya* (Jakarta: Kencana, 2008) hal. 121.

[31]Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: ALFABETA, 2005) hal. 329.

tinggal satu konsepsi yang dinialai paling memuaskan.[32] Untuk membangun vaiditas metode, langkah-langkah metodik ini diperkuat dengan filsafat ilmu gagasan Thomas S.Kuhn yang mengkaji persoalan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam ilmu pengetahuan.[33]

Selanjutnya data yang sudah terkumpul dilakukan analisis. Mengingat subjek utama buku ini adalah model pemikiran yang terbentang dalam teks-teks, maka analisis hermeneutik menjadi niscaya. Diakui bahwa analisis hermeneutik sangat urgen untuk memahami teks dan konteks[34], di mana untuk memahami sebuah teks tersebut dibutuhkam hermeneutika sosial (*social hermeneutics*) atau yang diartikan sebagai *interpretation of human personal and social action*.[35] Pada mulanya hermeneutika hanya dikenal sebagai sebuah metode dalam menafsirkan teks-teks sastra, kitab suci, dan buku-buku klasik. Namun, seiring waktu, penggunaan hermeneutik telah berkembang baik dalam metode analisis maupun objek kajian. Hermeneutika kini tidak hanya terbatas pada analisis teks tertulis tetapi juga diterapkan untuk menafsirkan berbagai situasi, peristiwa, dan fenomena. Semua fenomena ini dianggap sebagai "teks" yang memberikan

[32]Anton H. Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986) hal. 17

[33]Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970) hal. 84-85.

[34]Hermeneutika sendiri secara etimologi berasal dari kata hermeneuin yang berarti "menyampaikan berita". Sementara itu, Littlejohn menyatakan bahwa hermeneutika adalah *study of understanding, especially by interpreting actions and texts*. Asumsi dari pemikiran hermeneutika ini, sebagaimana juga yang diyakini dalam pemikiran fenomenologi dan pendekatan interpretasi, adalah *human being act in the world, that their action are meaningful and that interpretation is necessary for understanding human experience*. Lihat Stephen W. Littlejohn, *Theories of Human Communication*, edition (California: Wadsworth Publishing Company, 1989), hlm. 135.

[35]*Ibid*.

petunjuk mengenai bagaimana manusia memberi makna pada dunia penulis dan masyarakat.[36]

Penggunaan hermeneutika yang semakin meluas dalam studi interpretasi telah mendorong Richard E. Palmer untuk mengklasifikasikan cabang-cabang studi hermeneutika, di antaranya yakni:[37] (1) interpretasi pada Bibble yang disebut dengan *exegesis*; (2) interpretasi terhadap berbagai teks klasik disebut *philology*; (3) interpretasi penggunaan dan pengembangan aturan bahasa yang disebut *technical hermeneutics*; (4) pemahaman tentang proses pemaknaan yang disebut *philosophical hermeneutics*; (5) pemahaman di balik makna simbol-simbol disebut *dream analysis*; dan (6) interpretasi terhadap individu manusia dan tindakan sosialnya, yang disebut *social hermeneutics*. Cabang terakhir ini relevan dengan kepentingan penelitian ini.

Dalam studi hermeneutika, interpretasi adalah elemen paling esensial yang menjadi landasan metode hermeneutik.[38] Proses interpretasi tidak hanya berdasarkan selera subjektif, tetapi bertumpu pada evidensi objektif. Pendekatan interpretatif ini diperkuat oleh pemikiran Brian Fay yang menyatakan bahwa pendekatan interpretative bertolak dari fakta bahwa sebagian besar ilmu sosial terdiri atas konsep tindakan.[39] Konsep ini

[36]Lihat Sonja K. Foss, Kareen A. Foss and Robert Trapp, *Contemporary Perpective on Rhetoric* (Illinois: Waveland Press, 1985), hlm. 221-2. Teks asli pernyataan itu adalah: *Hermeneutics, then has expanded beyond the analysis of literal texts; it now is considered applicable to all situasions-events, and phenomena that can be subjected to interpretation. All of these kinds of phenomena are "text" that offer clues about humans give meaning to their world.*

[37]Lihat Palmer dalam Littlejohn, *Theories of Human Communications*, hlm. 134.

[38]Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, Metode Penelitian Filsafat (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 43.

[39]Brian Fay, *Teori Sosial dan Praktik Politik* (Jakarta: Graffiti Pers, 1991), hlm. 77.

digunakan untuk mendeskripsikan tindakan yang dilakukan dengan tujuan tertentu sehingga dapat dipertanyakan arah, maksud, dan tujuannya. Dengan demikian, tugas utama ilmu sosial interpretatif adalah menemukan maksud di balik tindakan individu dalam hal ini adalah sosok Kiai Saleh, yang secara historis disebut penjelasan *verstehen*.[40]

Perlu dicatat bahwa hasil pemikiran seseorang dipengaruhi oleh beberapa variabel yang bervariasi seperti: *Pertama*, pembacaan corak publikasi oleh Kiai Saleh akan menentukan pemahaman penulis mengenai teks dan konteks. *Kedua*, latar belakang dan peranan sosial yang menentukan sikap Kiai Saleh terutama dalam hal fokus dan agenda masalah. *Ketiga*, latar belakang pendidikan Kiai Saleh yang menentukan cara dan analisis penulis. *Keempat*, pengalaman, dan karaketristik Kiai Saleh yang menentukan proses perumusan wacana. *Kelima*, perubahan kondisi politik-ekonomi serta sosio-kultural yang menentukan terbentuknya pemikiran Kiai Saleh.[41] Variabel-variabel ini tidak dapat diabaikan ketika menganalisis pemikiran dan tindakan sosial Kiai Saleh, terutama dalam konteks hubungan antara pemikiran dan aksi sosial-politik Kiai Saleh.

[40]*Ibid*, hlm. 79.

[41]Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1997), hlm. 65.

BAB II
TEORI INTEGRASI AJARAN ISLAM DAN ENTNO-HERMENEUTIKA

A. Hakikat Syari'ah, Fikih dan Hukum Islam

Risalah Muhammad SAW mengidealkan keterpaduan tiga pilar yang saling melengkapi satu sama lain. Tiga pilar tersebut adalah Iman, Islam dan Ihsan. Hal ini dapat dilihat dari peristiwa yang terekam melalui hadits Bukhari. Ketika Rasulullah SAW mendapat pelajaran dari Allah melalui Malaikat Jibril bahwa agama ini (*al-Islām*) terdiri atas tiga bagian yang satu sama lain terintegrasi dalam satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Ketiga bagian itu adalah iman, Islam, dan ihsân.[1]

[1]Lihat hadits dari Bukhari dari Abû Hurairah, yang artinya: "Adalah Rasulullah SAW pada suatu hari berada di tengah-tengah manusia, lalu Malaikat Jibril datang kepada beliau dan (mengajukan pertanyaan-pertanyaan), "Apakah iman itu? Rasulullah menjawab, "Iman adalah engkau meyakini Allah, para malaikat, dan perjumpaan dengan-Nya, meyakini para Rasul dan engkau beriman kepada kebangkitan". Lalu Jibril bertanya, "Apakah Islam itu? Rasulullah menjawab, "Engkau beribadah kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya, melaksanakan shalat, membayarkan zakat yang diwajibkan, dan berpuasa Ramadan". Lalu Malaikat Jibril bertanya, "Apakah ihsân itu? Rasulullah menjawab, "Engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, meskipun engkau tidak sanggup melihat-Nya, karena Dia senantiasa melihat engkau"

Integrasi ajaran Islam, antara akidah, Islam dan Ihsan akan melahirkan ke seimbangan dimensi lahir dan batin. Tidak mengherankan jika pada generasi awal Islam, keterpaduan tiga pilar tersebut banyak diusung dan diimplementasikan para ahli. Imam Mālik ibn Anas (W. 179 H) misalnya, beliau terkenal sebagai seorang faqîh, ulama fikih, mujtahid, dan imam mazhab, 'ālim. Ia juga berpengetahuan luas, dan termasuk salah seorang sufi, pengamal tasawuf.

Imam Mālik pernah mengatakan: *"barang siapa yang mengamalkan ajaran tasawuf tanpa dilandasi pemahaman fikih, maka sungguh ia telah menyimpang/zindiq)."* Imam Mālik memandang bahwa ilmu itu bukan karena menguasai banyak sumber rujukan (*al-riwāyah*), akan tetapi berdasarkan *nûr* yang disimpan oleh Allah di dalam kalbu seseorang.[2] Demikian halnya dengan Ibn Taimiyyah yang melukiskan pertentangan antara orientasi keagamaan eksoteris para fuqahā`dengan orientasi keagamaan esoteris para sufi mirip dengan pertentangan antara kaum Yahudi dan Nasrani sebagaimana tergambar pada ayat Alqur'an yang berarti,"Kaum Yahudi berkata, orang-orang Kristen itu tidak ada apa-apanya; dan kaum Kristen berkata, orang-orang Yahudi itu tidak ada apa-apanya"[3] Demikian pula, menurut Ibn Taimiyyah, pertentangan antara kaum sufi dengan para fuqaha' saling menafikan yang satu terhadap yang lain.[4]

Wajar sekali apabila ditemukan pada generasi awal muslim, polarisasi keilmuan dan eksperimentasi keagamaan cenderung menyatu. Istilah syari'ah sendiri juga dipakai dalam arti yang

[2]Ibnu Khaldûn, "Syifâ` al-Masâ`il li Tahdzîb al-Masâ`il", dalam 'Abd al-Qâdir Mahmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1966), hal. 92.

[3]Lihat QS. Al-Baqarah ayat 113

[4]Ibnu Taymiyah, *Iqtidhâ` al-Shirâth al-Mustaqîm*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hal. 10.

luas. Demikian halnya dengan istilah fikih yang cakupan maknanya lebih universal. Berikut ini perlu diurai hakikat syari'ah, fikih dan hukum Islam dalam kajian Ilmu Syari'ah.

Secara bahasa *syarī'ah* berarti *"way or path to the water source"*. Artinya ia merupakan jalan yang lempang atau jalan yang dilalui air terjun atau jalan ke sumber air atau tempat orang-orang minum.[5] Secara terminologi, Mahmud Syaltut memaknai *syarī'ah* sebagai ketentuan yang digariskan oleh Allah SWT untuk menjadi pedoman bagi manusia dalam hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama Muslim maupun non- Muslim, dengan alam dan dengan kehidupan ini.[6] Syari'ah adalah kosa kata bahasa Arab yang secara harfiah berarti "sumber air" atau "sumber kehidupan".[7]

Sementara secara istilah, *syarī'ah* mempunyai makna ketentuan-ketentuan yang digariskan oleh Allah untuk manusia agar menjadi orang-orang yang beriman dan beramal dengan usaha-usaha yang mampu mengantarkan mereka kepada kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat.[8] Sedangkan menurut Ibn Taimiyah, seperti dikutip Fazlur Rahman, *syarī'ah* adalah konsep komprehensif yang mencakup kebenaran spiritual sufi, kebenaran rasional para filsuf dan teolog dan hukum.[9] Imam Syafi'i memaknai *syarī'ah* identik dengan lembaga, dalam konteks ini, ia sering menggunakan istilah

[5]Muhammad Ibn Abi Bakr Ibn 'Abd al-Qadir a-Raziy, *Mukhtar al-Shihah*, (Maktabah Lubnan Nasyrirun, Beirut, 1995), Juz 1, hal. 141.

[6]Mahmud Syaltut, *al-Islam 'Aqidah wa al-Syari'ah* (Dar al-Qalam: t.tp, 1966) hal. 13

[7]Muhammad bin Makram bin Manzur al-Afriqiy atau Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, (Dar al- Shadr, t.th.), jild XX, hal. 40-44.

[8]Muhammad Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fikih al-Islami* (Mesir: Maktabah Muhammad Ali Shubaih wa Auladihi, t.th.) hal. 5.

[9]Fazlur Rahman, *Islam* (Garden City: Anchor Books, 1968), hal. 131-132.

syar'ī dengan pengertian kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan.[10]

Berangkat dari beberapa pengertian di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa *syarī'ah* sejatinya identik dengan makna *al-dīn* yaitu agama atau terma lainnya yaitu *al-millah* (agama). Dengan demikian, istilah *syarī'ah* berlaku bukan hanya untuk agama Islam saja, melainkan juga dapat digunakan pada ajaran lainnya semisal syari'at Musa, syari'at Isa dan lain-lain. *Syarī'ah* sendiri mempunyai karakteristik-karakteristik: (1) sumbernya dari atas (transenden) (2) terjaga dari perubahan dan penggantian (3) mencakup semua aspek kehidu-pan (4) realistis dalam artian dapat digunakan untuk mengurus manusia dan (5) relevan dalam segala kondisi.[11]

Istilah selain syari'ah yang lazim dikenal adalah adalah fikih. Secara bahasa fikih merupakan bentuk *mashdar* dari kata *faqiha-yafqahu-fikihan* yang oleh Abu Zahrah diartikan ungkapan: "pemahaman yang mendalam dan akurat sehingga dapat dipahami (dengan baik) tujuan ucapan dan atau tindakan (tertentu)".[12] Secara bahasa fikih berarti paham atau mengerti. Ilustrasi terkait arti fikih dikemukakan oleh Ibn Manzhur al-Ansari, dalam karyanya *Lisān al-'Arab* ia mengutip doa Nabi Muhammad untuk Ibnu Abbas, *"Tuhanku, ajarilah ia agama dan jadikanlah ia mengerti tafsirnya"* Dalam penjelasannya, al-Anshari menjelaskan bahwa pengertian fikih dalam hadits tersebut paham terhadap tafsir dan maknanya.[13] Sedangkan arti

[10]al-Syafi'i, *Kitab al-Umm,* (Kairo: t.p, 1325 H) VIII, hal. 196-197.

[11]Ni'mat Muhammad al-Hanis, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.) hal. 20-22.

[12]Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fikih* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1987), hal. 4.

[13]Ibn Mandhur al-Anshari, *Lisan al-Arab,* Jilid XIII (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hal. 522

fikih secara terminologi para ulama berbeda secara redaksional, namun secara substantif mempunyai makna yang sama. Yusuf al-Qaradlawi misalnya, mendefinisikan fikih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum *syarī'ah* yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalil yang rinci.[14] al-Jurjani, dalam *al-Ta'rîfāt*, mengartikan fikih sebagai ilmu yang digali melalui penalaran ijtihad.[15]

Selanjutnya Amir Syarifuddin mengemukakan fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang tafsili.[16] Sedangkan dalam perspektif A. Qodri Abdillah Azizi, fikih berarti "paham" (*understanding*) yang menjadi kebalikan dari --dan sekaligus melengkapi-- kata "*'ilm*" (menerima pelajaran) terhadap materi Alqur'an dan Sunnah. Penerimaan ini tanpa melalui pemikiran dan upaya pemahaman, melainkan melalui riwayat. Dengan demikian *'ilm* berbeda dengan fikih yang harus memberi status sebuah hukum terhadap suatu masalah dengan cara menafsirkan Alqur'an dan Sunnah.[17]

Berdasarkan beberapa pengertian yang lahir terkait pemaknaan fikih dapat diambil pemahaman besar bahwa fikih sangat identik dengan kerja akal manusia dalam memahami, menggali, menafsiri sumber utama. Sebagai produk manusia tentunya fikih mempunyai dimensi yang profan. Dengan demikian tampak jelas akan demarkasi antara syarī'ah dan fikih.

[14]Yusuf al-Qaradlawu, *Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), hal. 21.

[15]Abi al-Hasan al-Husaini al-Jurjani, *al-Ta'rifāt,* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1938) hal. 147.

[16]Amir Syarifuddin, *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam,* (Padang: Angkasa Raya, 1990) hal. 14-15.

[17]A. Qodri A. Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002) hal. 2-3.

Keduanya, baik syarī'ah maupun fikih merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan, namun keduanya dapat dibedakan.

Sementara Asaf A.A Fyzee mencoba memperjelas perbedaan antara pengertian syarī'ah dan fikih. Ia menjelaskan bahwa syarī'ah mempunyai ruang lingkup yang lebih luas, mencakup semua bidang kehidupan manusia, sementara ruang lingkup *fikih* lebih sempit, hanya menyangkut hal-hal yang pada umumnya dipahami sebagai aturan-aturan hukum. Syarī'ah bersumber dari wahyu yang tertuang dakan Alqur'an dan Sunnah, sedangkan fikih menekankan kemampuan penalaran.[18] Nasaruddin Umar juga mengemukakan perbedaan antara syarī'ah dan fikih. Menurutnya, syarī'ah merupakan ajaran dasar yang bersifat universal, permanen. Sedangkan fikih adalah ajaran non-dasar, bersifat lokal, elastis dan tidak permanen. Selain itu, fikih sejatinya merupakan penafsiran kultural terhadap syari'ah yang dikembangkan oleh ulama'/fuqaha' fikih (yuristik) semenjak abad ke-2 H/9 M.[19]

Lebih detailnya lagi, Azizy mengurai beberapa poin terkait perbedaan antara syarī'ah dan fikih dengan perbandingan sebagai berikut:

a. Syarī'ah identik dengan wahyu Allah, sedangkan fikih adalah produk mujtahid.

b. Syarī'ah mengandung kebenaran mutlak/absolut, sedangkan fikih mengandung kebenaran nisbi/relatif.

[18]Asaf A.A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (London: Oxford, 1960) hal. 21.

[19]Nasaruddin Umar, *Argumen Keseteraan Jender: Perspektif Alquran* (Jakarta: Paramadina, 1999) hal. 290.

c. Syarī'ah tidak akan mengalamai perubahan sementara fikih dapat mengalami perubahan sesuai perubahan lingkungan dan sosio-kultural.

d. Syarī'ah subjeknya adalah Allah, fikih subjeknya adalah mujtahid (ahli fikih).

e. Syari'ah meliputi semua aspek kehidupan manusia, sedang fikih hanya berkaitan dengan hukum perbuatan manusia.

f. Syarī'ah merupakan istilah yang digunakan sejak Nabi masih hidup, sedangkan istilah fikih sebagai produk ahli fikih dan baru digunakan kurang lebih pada abad ke-2 H dan Nabi tidak terbiasa menggunakan istilah fikih untuk pengertian hukum.[20]

Dalam konteks ini, Noel J. Coulson juga mengajukan hakikat hukum Islam yaitu: (a) pilihan antara wahyu dan akal (*revelation and reason),* (b) pilihan antara kesatuan dan keragaman (*unity and diversity*), (c) pilihan antara kebenaran ideal dan kebenaran nyata (*idealism and realism*) dan (d) pilihan antara stabilitas dan perubahan (*stability and change*).[21] Syafii Antonio juga mengurai perbedaan keduanya, yaitu: syarī'ah terdapat dalam Alqur'an dan Kitab-kitab hadits, sedang fikih terdapat dalam kitab-kitab fikih, syarī'ah hanya satu, fikih lebih

[20]A. Qodri A. Azizy, *op. cit.,* hal. 73-75. Menurutnya, istilah *fikih* dalam pemikiran hukum Islam mengalami evolusi tiga kali. Pada fase pertama Islam, tepatnya era Nabi SAW, istilah fikih jarang dipakai olehnya dan menunjukkan arti luas untuk segala aktivitas akal manusia berkaitan dengan pemahaman Alquran. Fase kedua pada abad pertama dan kedua Hijriyah, istilah fikih identik dengan ilmu syari'ah dalam arti luas, yang mencakup akidah, tasawuf, hukum dan sebagainya. Ini ditunjukkan dengan karya besar Imam Abu Hanifah yang berjudul *Fikih al-Akbar* yang mengkaji segala bidang Islam. Dan pada fase ketiga, akhir abad ke-2 H, istilah fikih mengalami penyempitan makna dan digunakan hanya untuk kajian-kajian berkaitan dengan hukum-hukum praktis saja. Istilah fikih yang terakhir terus digunakan sampai sekarang.

[21]Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969) hal. 5-6.

dari satu dengan berbagai madzhabnya, syari'ah menunjukkan kesatuan Islam, sedang fikih menunjukkan keragaman dalam Islam.[22]

Uraian-uraian di atas sejatinya telah menunjukkan adanya titik persamaan dalam pemilahan perbedaan terkait pendefinisian syarī'ah dan fikih. Di sini dapat disimpulkan bahwa syarī'ah mencerminkan wahyu, kebenaran ideal, tetap dan mutlak, sementara fikih menggambarkan akal manusia, realistik, berubah dan beragam (plural).

Terma lainnya adalah hukum Islam itu sendiri. Terma hukum Islam terdiri dari dua frasa yaitu hukum dan Islam. Secara bahasa, hukum berarti sebuah kumpulan aturan, baik berupa pengundangan formal maupun dari kebiasaan, yang mana sebuah negara atau masyarakat mengaku terikat sebagai anggota atau subjeknya.[23] Jika pengertian ini dikaitkan dengan Islam, maka pengertian hukum Islam adalah sejumlah aturan yang bersumber pada wahyu Allah dan Sunnah rasul --baik yang langsung atau tidak langsung-- yang mengatur tingkah laku manusia yang diakui dan diyakini serta harus diamalkan oleh umat Islam.[24] Dalam bahasa yang lebih lugas, Mujiyono Abdillah mengemukakan pengertian Hukum Islam dengan pendekatan

[22]Syafi'i Antonio dkk, *Ensiklopedi Leadership & Manajemen Muhammad SAW,* Jilid VII, (Jakarta: Tazkia Publishing, 2010), hal. 63.

[23]Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam, Bagian Pertama* (Jakarta: Logos, 1997), hal. 12.

[24]Ibid., *hal.* 12, Sedangkan menurut Akh. Minhaji, kata hukum Islam tidak pernah ditemukan dalam Alquran maupun Sunnah, istilah yang lazim dijumpai adalah terma syari'ah atau fikih atau yang sejenis dengan keduanya. Istilah hukum Islam sendiri merupakan terjemahan dari istilah yang sering dikenal di Barat yang berupa kata *Islamic Law* yang berasal Barat yang biasanya diidentikan dengan terma fikih. Detailnya lihat Akh. Minhaji, "Hukum Islam: Antara Profanitas dan Sakralitas, Perspektif Sejarah Sosial", *Makalah* disampaikan dalam orasi ilmiah Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga (Yogyakarta: 2004), hal. 25-26

sosio-linguistik. Menurutnya, kata hukum berarti seperangkat peraturan yang ditetapkan oleh yang berkompeten dan bersifat mengikat secara multilateral bagi warganya sebagai jaminan sosial yang efektif guna mewujudkan keadilan. Sementara terma Islam dalam istilah hukum Islam, mengatakan bahwa Islam adalah agama yang ajaran-ajarannya diwahyukan oleh Allah SWT kepada masyarakat manusia melalui Nabi Muhammad SAW sebagai rasul-Nya. Jika kedua kata tersebut dipadukan maka dapat dipahami bahwa hukum Islam sebagai seperangkat peraturan tentang perbuatan manusia yang ditetapkan oleh yang berkpompeten berdasarkan wahyu Allah yang mengikat masyarakat Muslim guna mewujudkan keadilan.[25]

Pendefinisian hukum Islam yang digagas Mujiyono mengisyaratkan akan kemungkinan pengembangan dan pembaruan dalam hukum Islam sangat terbuka. Sebab, klausul mewujudkan rasa keadilan masyarakat, tidak lepas dari perubahan ruang dan waktu dalam bingkai perubahan sosial.

Ketika berbicara syari'ah dan perubahan sosial dengan bingkai integrasinya dalam ajaran Islam, maka menarik mencermati teori Hassan Hanafi yang dikenal dengan triangel teori kesadaran. Menurut Hanafi, perpaduan tiga komponen ini sering dipandang sebagi sesuatu yang ideal. Integrasi antara sesuatu yang lama dengan yang baru akan melahirkan kesadaran sempurna. Tiga teori kesadaran tersebut adalah: (1) kesadaran historis. Ini untuk mengetahui validitas teks-teks historis melalui metode transmisi; (2) kesadaran spekluatif untuk menginterpretasi-kan teks-teks dan memahaminya melalui analisis bahasa; dan (3) kesadaran praktis untuk signifikansi

[25]Mujiyono Abdillah, *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003), hal. 15-16

nilai-nilai dalam kehidupan praksis.[26] Melalui aplikasi tiga teori tersebut, maka wahyu niscaya dapat ditransformasikan pada tataran sistem ideal dunia dari cipta karya manusia, dan tauhid menjadi akhir tindakan, serta Tuhan lebih dekat pada proses tataran realitas kehidupan.

Pada ranah aplikasi pengintegrasian tiga kesadaran tersebut, Hanafi lebih menggunakan metode fenomenologi.[27] Ini dipilih untuk menganalisis, memahami dan memetakan realitas-realitas sosial, politik, ekonomi, realitas khazanah Islam, dan realitas Barat dengan gerakan revolusinya.[28] Menurut Hanafi, dengan metode fenomenologi ia ingin agar realitas Islam berbicara bagi dirinya sendiri. Artinya, Islam adalah Islam yang harus dikaji dari perspektif Islam, bukan dari Barat atau sebaliknya. Pada titik ini, Hanafi tampak berupaya mengambil gagasan untuk melahirkan "pandangan" kewajiban bagi Muslim untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progressif dengan dimensi pembebasan.[29]

Untuk projek pembebasan tersebut, maka Hanafi menawarkan nalar tafsir (hermeneutika) dengan rekonstruksi teologis dari paradigma teo-sentris menuju antroposentris.

[26]Hassan Hanafi, *Islamologi 2* (Yogyakarta: *LkiS,* 2007) hal. xv

[27]Fenomenologi merupakan metode berpikir yang berusaha mencari hakikat sebuah fenomena atau realitas. Untuk sampai pada tingkat tersebut, menurut Husserl peletak fenomenologi, seseorang harus melalui minimal dua langkah: reduksi fenomenologi dan reduksi eidetis. Pada langkah pertama, pengkaji harus mampu menyaring terhadap fenomena-fenomena yang dihadapi, dengan menyingkirkan anasir-anasir yang bukan merupakan hakikat objek yang dikaji. Dan pada tahap kedua pengkaji dituntut lebih dalam yaitu menyaring intisari dari hasil beberapa penyaringan tersebut. Lihat dalam Anton Bakker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia, 1984) hal. 113.

[28]Hassan hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* (Kairo: Dar al-Fanniyah, 1981) hal. 84-86.

[29]Hassan Hanafi, *Dirasah Islamiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Misriyyah, 1981) hal. 412-414.

Artinya, persoalan teologis saatnya digeser dan ditempatkan pada wilayah sekuler. Dengan cara ini, akan menjadikan teologi lebih dekat dengan permasalahan manusia dan pada ujungnya membangun rumusan teologi yang berwawasan humanistik. [30] Dengan menggagas tafsir antroposentris, manusia dengan berbagai problematikanya menjadi sentra kajian utama. Walhasil paradigma ini akan melahirkan teori "ethno-hermeneutika" yaitu sebuah teori yang berusaha mengarifi "Islam Lokal". Berdasarkan realitas ini, Hanafi kemudian mengusung hermeneutika yang spesifik, yakni hermeneutika yang berbasiskan temporal dan spesifik. Dalam teorinya, hermeneutika Alqur'an haruslah dibangun di atas pengalaman hidup tempat penafsir hidup dan dimulai dengan kajian atas problematika kemanusiaan. Interpretasi haruslah dimulai dari realitas sosial dan problrm-problem manusia, lalu kembali kepada Alqur'an untuk mendapatkan jawaban secara teoritis yang harus diaplikasikan secara praktis. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa teori hermeneutika Hanafi berbasiskan pada kearifan lokal (*asbab al-nuzul*) yang meneguhkan bahwa realitas selalu mendahului wahyu.[31]

B. Pergeseran Episteme dalam Pribumisasi Syari'ah

Dinamika dan gerakan pembaruan hukum Islam, tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pluralitas sosial-budaya, politik dalam suatu masyarakat dan negara. Para ulamā/fuqāhā' seringkali menafsirkan teks-teks Alquran dan Sunnah dalam

[30]Hassan Hanafi, *Islamologi 3; dari Teosintrisme ke Antroposentrisme,* terj. Miftah Farid (Yogyakarta: *LkiS,* 2004) hal. 45-46.

[31]Hassan Hanafi, *Dirasat Islamiyyah* (Kairo: Maktabat al-Misriyyah, 1981) hal. 69.

konteks sosial-budaya dan politik.[32] Fakta sejarah menunjukkan pada masa Islam yang begitu awal, telah lahir berbagai madzhab fikih, ada madzhab Hijaz, madzhab Irak dan Siria.[33] Kendati demikian, rumusan teori hukum Islam baru ditemukan pada abad ke-2 H, oleh al-Syafi'i dengan karyanya *al-Risālah*.[34] Selanjutnya, gagasan pembaruan hukum Islam diteruskan oleh al-Ghazali (w.505/1111) dengan membangun teori *maṣlaḥah,* dan kemudian dilanjutkan oleh al-Syāthibî (790/1138). Dan, pada awal fase modern muncul Muhammad Abduh (w.1905) dengan rekonstruksi rasionalisme klasik.[35]

Secara umum, pola pembaruan hukum Islam, telah terbagi menjadi dua kelompok: *pertama,* kelompok ahli hukum Islam (*fuqāhā/mujtahid*) yang dikategorikan dengan aliran "tekstual-teosentris". Kelompok ini selalu menjadikan teks-teks Alquran dan Sunnah sebagai pijakan utama dalam justifikasi aktivitas mereka. Artinya, teks-teks yang jelas dan rinci dalam bidang hukum Islam yang terdapat dalam Alquran dan sunnah dan kitab-kitab karya ahli fikih tradisional harus diterima apa adanya

[32]A. Qodri A. Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum,* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hal. 32-33

[33]Abd al-Wahhab Ibrahim Abi Sulaiman, *al-Fikru al-Ushuli; Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah,* (Jeddah: Dar al-Syuruq, Cet. I, 1983) hal. 44-46

[34]Terkait siapa sejatinya penemu ilmu *ushul al-fikih* masih menjadi perdebatan. Secara praktis praktik-praktik hukum berbasis pembaruan telah ada sebelum Asy-Syafi'i. Tidak mengherankan jika dari kalangan Ahnaf, mengklaim bahwa Abu Hanifah, Syaibani dan Abu Yusuf adalah tokoh-tokoh peletak ilmu *ushul al-fikih.* Dapat dikatakan pada era mereka memang telah terbentuk metodologi hukum Islam, namun masih membaur dengan kajian-kajian lainnya, semisal fikih dan sebagainya. Baru pada era al-Syafi'i, beliaulah yang menyusun ilmu *usul al-fikih* secara sistematis dan terpisah dari ilmu-ilmu lainnya. Detainya lihat karya Abd al-Wahhab Ibrahim Abi Sulaiman, *op. cit.* hal. 5-6.

[35]Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja"; Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002) hal. 148-149.

tanpa membutuhkan tafsir ulang.[36] *Kedua,* kelompok ahli hukum yang diidentikkan dengan orang *legal theorists.* Yakni kelompok yang berpandangan bahwa agar hukum Islam selalu mampu menjawab tantangan zaman dan tak kehilangan elan vitalnya, maka pintu ijtihad harus dibuka selebar-lebarnya. Mereka ini sering diidentikkan dengan kelompok yang mengedepankan peran akal dan memberikan porsi utama dalam menjawab realitas dan perubahan sosial.[37]

Pada perjalanan sejarah berikutnya, pembaruan hukum Islam selalu diwarnai perdebatan antara peran wahyu versus akal (teks versus konteks). Pertentangan antara Umar dan Sahabat lainnya terkait pembagian *ġhanimah*[38], terkait pemotongan tangan bagi pencuri, pertentangan antara Abu Hanifah dengan teori *istiḥsān*-nya dengan penentangnya al-Syafi'i dengan teori *qiyās*-nya. Ini semua membuktikan kepada kita bahwa perdebatan wahyu versus akal, teks versus konteks, selalu menghiasi sejarah pembaruan hukum Islam.

Demikian halnya dengan perjalanan pembaruan hukum Islam di Indonesia, selalu diliputi tarik menarik antara pendekatan tekstual-kontekstual, wahyu-akal, formalisme-substansialisme, struktural-kultural.[39] Gelombang pembaruan

[36]Satria Effendi M, "Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memposisikan KH Ali Yafie" dalam Jamal D. Rahman (ed.) *Wacana Baru Fikih Sosial; 70 Tahun KH Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997), hal. 154-155.

[37]*Ibid.,* hal. 154.

[38]*Ghanimah* adalah harta yang diambil secara paksa dari golongan *kafir harbi*, baik dalam bentuk benda bergerak maupun benda yang tidak bergerak, baik diambil ketika pada saat peperangan masih berlangsung ataupun ketika memburu musuh yang melarikan diri. Sedangkan *fa'i* adalah harta yang diambil secara paksa tanpa melalui peperangan, sementara *salab* ialah harta atau senjata pribadi yang ada pada mayat tentara musuh yang terbunuh.

[39]Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011), Cet. I, hal. 262-274

hukum Islam sejatinya tidak bisa dilepaskan dari metodologi (baca: epistemologi) yang digunakan para pembaru tersebut. Harus diakui, antara epistemologi yang dipakai dengan produk ilmu yang dihasilkan mempunyai keterkaitan yang erat dan keduanya tidak dapat dipisahkan. Artinya, corak hukum dari seorang mujtahid sangat dipengaruhi metode (baca: episteme) yang dipakai oleh mujtahid itu sendiri. Keduanya, antara hasil hukum dengan epistemologi (metodologi) ibarat matahari dengan sinarnya yang tidak bisa dipisahkan.

Selanjutnya, berbicara tentang epistemologi dalam Islam, paling tidak ada dua karya yang identik dan bercorakkan khas keislaman. *Pertama*, adalah karya al-Jabiri seorang peneliti senior dari Maroko. Melalui kaaryanya *Bunyat al-'Aql al-'Araby,* al-Jabiri mengenalkan teori-teori pengetahuan dalam tradisi nalar Arab. Dalam tradisi pemikiran Arab terdapat tiga nalar, yaitu: Bayani, Irfani dan Burhani. Berikut ini akan diurai secara rinci epistemologi tersebut.

1. Epistemologi Bayani.

Bayani[40] merupakan epistemologi yang mencakup disiplin-disiplin ilmu yang berpangkal dari bahasa Arab seperti: nahwu, fikih, ushul al-fikih, kalam dan balaghah.[41] Menurut al-Jabiri, wacana *bayani* yang berkembang dalam sejarah Islam, secara substansial, terfokus pada dua domain, yaitu kaidah-kaidah interpretasi wacana, seperti "dasar-dasar penafsiran ayat-ayat Alqur'an", yang fondasi telah dibangun semenjak era Nabi dan

[40]Bayani secara bahasa bahasa mempunyai lima makna, yaitu: (a) al-waslu/sampai (2) al-fashl/sampai (3) *al-zhuhur wa al-wudluh*/tampak dan jelas (4) *al-fasahah wa al-qudrah* 'ala al-tabligh/sehat dan mampu menyampaikan dan menenangkan (5) al-insan hayawan mubin/manusia hewan berlogika.

[41]M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam Jurnal *al-Jami'ah* Vol. 39, Number 2 July-December 2001, hal. 371.

para sahabat dan "syarat-syarat produksi wacana". Domain yang kedua ini belakangan muncul karena terjadinya diaspora dan polarisasi kaum muslimin ke dalam berbagai aliran teologi maupun politik. Domain pertama masih menunjukkan keterikatan kuat dengan teks, seperti halnya pendekatan konservatif dalam tafsir, sedangkan pada domain kedua, teks telah masuk kepada persoalan logika, yakni bagaimana melahirkan wacana.[42]

Perkembangan nalar Bayani ini semakin diperkuat oleh al-Syafi'i dengan meletakkan aturan-aturan penafsiran dalam bentuk yang baku. Sumbangan al-Syafi'i sangat penting dalam nalar bayani, terutama berkaitan dengan gagasannya yang memposisikan al-Sunnah sebagi nash kedua. Nash al-Sunnah berfungsi seba-gai penetap (pencipta) hukum, perluasan cakupan al-sunnah yang dengan tidak se-cara tegas membedakan antara "sunnah-tradisi" dan "sunnah-wahyu" serta pem-batasan ruang gerak ijtihad dengan nash-nash baik Alquran maupun Sunnah.[43]

Diakui, al-Syafi'i telah berhasil membangun kuat fondasi dalam cara-cara berpikir yang menyangkut hubungan antara bahasa dengan teks Alquran serta hubungan antara *lafāzh* dengan makna. Ia kemudian menjadikan Alquran, Sunnah, Ijma' dan Qiyas sebagai sumber pengetahuan yang valid dalam menjawab dinamika persoalan umat manusia. Dalam perspektif al-Syafi'i, berpikir harus dalam koridor teks-teks keagamaan.

[42]Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab; Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius,* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiCoD, 2003) hal. 157-217.

[43]Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Araby: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzhumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdat al-'Arabiyah, Cet. Ke-3, 1990), hal. 22, lalu bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zaid, *al-Tafkir fi Zamani al-Tafkir,* (Kairo: Sina' li al-Nasyr, 1995), hal. 149.

Dalam tradisi nalar bayani hanya ada dua dimensi fundamental yaitu yang pokok (*ushūl*) atau prinsip-prinsip primer dan yang sekunder (*furū'*) yang keduanya dikem-bangkan dalam prinsip-prinsip fundamental tersebut.[44]

Nalar bayani dalam perjalanan sejarahnya, dikembangkan oleh pemikir-pemikir berikutnya dengan tidak lagi sebatas pada kerja "memahami" melainkan bagaimana mampu membuat pendengar paham dan menuntaskan perdebatan. Bahkan, nalar ini oleh Ibn Wahhab dikembangkan menjadi sebuah metode dan sistem untuk memperoleh pengetahuan.[45] Lebih lanjut, menurut al-Jabiri, pada nalar (epistemologi) bayani ini terdapat beberapa watak dasar yang dapat dijadikan landasan operasionalnya, yaitu pasangan: *al-lafazh-al-ma'na, al-ashlu-al-far'u* dan *al-khabar-al-qiyas*.

2. Epistemologi 'Irfani

Terma 'irfan dalam bahasa Inggris sama dengan kata *gnose* atau *gnosis* dan derivasi dari *fi'il madhi 'arafa* yang berubah menjadi *isim masdar* menjadi *'irfan* yang berarti pengetahuan, *al-hikmah* atau *al-'ilm.* Dalam perjalanannya, istilah ini identik atau sering digunakan dalam terminologi mistik yang berarti *ma'rifah* yang berarti pengetahuan tentang Tuhan. Pengetahuan eksoterik merupakan pengetahuan yang diperoleh dari nalar empirikal dan rasional melalui *istidlāl*, sementara *'irfāni* merupakan pengetahuan esoterik yang diperoleh melalui *qalb* atau *kasyf, ilhām* dan '*iyān* (persepsi langsung).[46]

---

[44]Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000) hal. xi-xii.

[45]Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Araby...op. cit.,* hal. 38.

[46]*Ibid.,* hal. 253.

Epistemologi irfani banyak didukung oleh para sufi. Salah satu tokoh tasa-wuf Dzu al-Nun al-Misri (w.245 H) berpendapat bahwa pengetahuan dibagi menjadi tiga bagian: (a) pengetahuan tauhid yang spesifik dimiliki orang-orang mukmin yang ikhlas. (b) pengetahuan *al-ḫujjah wa al-bayān* (argumen dan logika) yang khusus dimiliki oleh ahli hukum, ahli bahasa dan ulama yang ikhlas. (c) pengetahuan sifat *al-waḫdāniyāt* (sifat-sifat keesaan) yang hanya dimiliki oleh wali-wali Allah yang ikhlas yang menyaksikan Allah dengan hati (*qalbu*) mereka, sehingga tampak kebenaran bagi mereka, namun tidak mampu dilihat oleh orang-orang awam.[47]

Para ilmuwan pendukung nalar irfani ini memandang bahwa pengetahuan tentang Tuhan (hakikat Tuhan) tidak dapat diketahui melalui bukti-bukti empiris-rasional, melainkan harus melalui pengalaman langsung. Agar dapat berhubungan langsung dengan Tuhan, seseorang harus mampu melepaskan diri dari segala ikatan dengan alam yang merintanginya. Dalam konsep irfani, Tuhan merupakan realitas yang berbeda dan tidak berkaitan sama sekali dengan alam. Sedangkan indera, akal merupakan bagian dari alam sehingga tidak mungkin mengetahui Tuhan tersebut. Dengan demikian, satu-satunya instrumen untuk sampai pada pengetahuan Tuhan adalah jalan *nafs*. Sebab *nafs* merupakan manifestasi Tuhan di alam yang pada akhirnya juga akan kembali kepada-Nya pada saat ia telah terbebas dari hubungannya dengan alam dan bersih dari segala dosa.[48]

[47] *Ibid.,* hal. 251.

[48] Sutrisno, *Fazlur Rahman; Kajian terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan, op.cit.,* hal. 41-42.

Berbeda dengan karakteristik nalar bayani yang telah diurai di atas, dalam nalar irfani terdapat istilah atau konsep yang lazim dikenal dalam tradisi nalar ini. Di antaranya adalah *zhāhir-bāthin* dengan menjadikan *zhāhir* teks sebagai batin. Para pengguna nalar irfani menjelaskan bahwa yang *zhāhir* adalah bacaan (*tilāwah*)-nya sedangkan yang batin adalah *ta'wil*-nya. Ta'wil di sini dimaknai sebagai transformasi ungkapan *zhāhir* ke batin dengan berpegangan pada isyarat (petunjuk batin).[49] Selain konsep *zhāhir-bāthin,* dalam nalar irfani juga mengenal konsep *al-wilāyah-al-nubuwwah,* yakni al-wilayah sebagai representasi dari yang batin dan *al-nubuwwah* sebagai representasi dari yang lahir. Al-wilayah di sini adalah subjek yang dimaknai sebagai otoritas dan hirarki spiritual dari guru terus ke gurunya sampai pada syeikh yang paling tinggi.[50]

Singkatnya dapat dikatakan bahwa epistemologi (nalar) irfani dibangun dari pengalaman dan pendekatan psiko-gnosis dan menggunakan kerangka berpikir fenomenologi yang mempunyai kecenderungan pada aspek intersubjektif dalam memahami sebuah pengetahuan atau kebenaran.

3. Epistemologi Burhani

Episteme burhani identik dengan metode demonstratif merupakan nalar yang menekankan penggalian premis-premis yang menghasilkan konklusi yang berni-lai. Epiteme ini berasal dari filosuf Yunani Aristoteles. Menurut Aristoteles, nalar demonstratif adalah silogisme ilmiah, yakni silogisme yang apabila seseorang memilikinya maka ia akan meraih pengetahuan. Silogisme adalah seperangkat metode berpikir

[49]Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Araby...op. cit.,* hal. 261, 271 dan 275.

[50]Sutrisno, *Fazlur Rahman; Kajian terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan, op.cit.,* hal. 43-44.

yang dengannya seseorang dapat menyimpulkan pengetahuan baru dari pengetahuan-pengetahuan sebelumnya, terlepas apakah pengetahuan tersebut benar atau salah dan sesuai dengan realitas atau tidak.[51]

Episteme burhani merupakan diskursus pengetahuan falsafah yang masuk ke dalam dunia Arab melalui terjemahan karya-karya filosuf Aristoteles dengan menekankan metode deduktif. Burhani sebagai sebuah metode merupakan metode logika atau penalaran rasional yang digunakan untuk menguji kebenaran dan kekeliruan dari sebuah pernyataan atau teori ilmiah dan filosofis dengan memperhatikan keabsahan dan akurasi pengambilan kesimpulan ilmiah. Langkah-langkahnya dengan memperhatikan validitas pernyataan-pernyataan yang ada dalam premis-premis mayor atau minor, serta ada atau tidaknya *middle term* yang sah yang berada di antara dua premis tersebut. Bentuk formal dalam metode ini adalah silogisme, yakni menarik kesim-pulan dari premis mayor dan minor yang keduanya mengandung unsur yang sama yang disebut *middle term* (*al-hadd al-ausath*).[52] Menurut al-Jabiri, sebuah silogisme baru dikatakan demonstratif jika premis-premisnya didasarkan kebenaran yang telah teruji bukan pada asumsi atau opini. Sebab, jika didasarkan pada kebenaran teruji, maka kesimpulannnya akan valid pula. Sebaliknya, jika premis-premisnya tidak didasarkan pada kebenaran yang teruji, maka kesimpulannya akan meragu-kan bahkan salah. Contoh klasik silogisme demonstratif adalah: "*semua manusia akan mati* (fana), *Socrates adalah manusia, maka Socrates akan mati*".[53]

[51]Muhammad Abied al-Jabiri, *Tragedi Intelektual,* terj. Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003) hal. 247.

[52]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan* (Bandung: Mizan, 2003) hal. 87-88.

[53]Muhammad Abied al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Araby, op. cit.,* hal. 392.

Terdapat sejumlah pemikir Muslim yang telah mempraktikkan episteme burhani, seperti Ibn Rusyd, al-Syathibi dan Ibn Khaldun. Ibn Rusyd berusaha menerapkan dasar-dasar episteme *burhani* dengan cara membela argumen secara kausalitas (sebab-akibat). Dalam pandangan Ibn Rusyd, menolak hukum kausali-tas sama halnya merobohkan bangunan burhani pada ilmu-ilmu alam dan lainnya termasuk ilmu ketuhanan dan metafisika. Episteme burhani Ibn Rusyd menekankan pengetahuannya yang dibangun di atas proses penelusuran terhadap akibat-akibat sesuatu ke sebab-sebabnya sebelum menuju ke sebab utamanya. Sementara al-Syathibi membangun teori hukum Islam (*ushūl al-fikih*) dengan melakukan penalaran deduktif (*al-istiqrā' al-ma'nawi*) dan menyimpulkan tujuan universal dalam hukum Islam yang dikenal denga *maqāshid al-syarī'ah.* Demikian halnya dengan Ibn Khaldun lewat karyanya *al-Muqaddimah* berusaha mengungkap sejumlah tabir yang menyelimuti riwayat hidup para pendahulu. Setelah itu, ia menganalisis satu peristiwa ke peristiwa berikutnya dengan mengambil pelajaran dan kesimpulan pada setiap babnya. Di tengah analisisnya ia, berusaha menggam-barkan seluk-beluk, sebab-sebab, latar belakang tumbuhnya negara dan pengelompokkan-pengelompokkan sosial. Singkat kata, dalam karyanya Ibn Khaldun nampak sekali metode burhani-nya. Sebab, dalam tulisannya, menyuguhkan sejarah ilmiah yang berintikan pada unsur-unsur burhani: penelitian, penyelidikan, dan analisis yang mendalam akan sebab-sebab dan latar belakang terjadinya perubahan sosial dalam sejarah peradaban manusia.[54]

[54]Lebih detailnya lihat dalam karya Muhammad Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000) hal. 166-172.

Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa epistemologi burhani adalah nalar yang dibangun di atas realitas alam, sosial dan humanitis dengan metode abstraksi dan pendekatan filosofis-saintifik dengan kerangka berpikir silogisme dengan menekankan pada teori kebenaran koherensi, korespondensi dan pragmatik.[55]

Setelah dilakukan elaborasi epistemologi al-Jabiri dalam pemikiran filsafat Arab, sebagaimana dikutip oleh Sutrisno, dapat ditemukan unsur-unsur pokok dari nalar Bayani, Irfani dan Burhani.[56] Unsur-unsur tersebut adalah: (a) *Origin,* (b) *tool of analysis,* (c) *approach*, (d) metode, (e) fungsi dan peran akal, (f) *types of argument,* (g) karakter, (h) validitas, dan (i) pendukung keilmuan sebagai berikut:

Tabel 1

Perbandingan Tiga Nalar dalam Islam

NO.	EPISTEMOLOGI	BAYANI	BURHANI	IRFANI
1.	Fondasi/Dasar	Teks/Nash	Realitas	Experience
2.	Alat Analisis	Ashl-Far'u Lafadz-Makna Jauhr-'Ardh Khabar-qiyas	Alfadz-Ma'qulat Wajib-Mumkin Tasawwurat Tasdiqat	Dhahir-Bathin Wilayah-Nubuwah Tanzil-Takwil Haqiqi-Majazi
3.	Pendekatan	Lughawiyah (Kebahasaan)	Filosofis-Scientific	Psiko-Gnosis

[55]Munir, "Pendidikan dalam Perspektif Paradigma Pendidikan Islam: Mencari Model Alternatif bagi Konstruksi Keilmuan Pendidikan Islam", dalam M. Sirozi dkk (ed). *Arah Baru Studi Islam di Indonesia; Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008), hal. 113.

[56]Sutrisno, *Fazlur Rahman; Kajian terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hal. 48.

4.	Metode	Qiyas Istinbath Tajwiz 'Adah	*al-Istintaj* *al-Istiqra'* *al-Maqashid* *al-Sababiyah*	Riyadlah al-Kasyf al-Ilham al-Iyan
5.	Peran Akal	Justifikasi	Heuristik-Analitik-Kritis	Partisipatif-Intersubjektif
6.	Model Argumen	*Jadaliyah*	Demonstratif	Spirituality
7.	Validitas	Kedekatan Teks dan Realitas	Korespondensi Koherensi Pragmatik	Empati Simpati
8.	Prinsip Dasar	Infisal (atomistik) Tajwiz	al-Idrak al-Sabab al-Hatmiyyah (Certainty)	*al-Ma'rifah* *al-Ittihad* *al-Hulul*
9.	Pendukung Keilmuan	Fuqaha' Ushuliyyun Mutakallimun	Failosuf Ahlu al-'ilmi	Mutassawifun 'Arifun Ahl al-hikmah
10.	Hubungan Subjek-Objek	Subjektiviesme	Objektive-Objektive Rasional	Intersubjektive Wihadat al-wujud

Kedua, diskursus epistemologi dalam pemikiran Islam adalah pemetaan yang dilakukan oleh Sari Nusibeh.[57] Menurutnya, terdapat empat varian dalam peta pemikiran epistemologi Islam: *pertama,* pendekatan konservatif. Dalam model epistemologi ini ada dua tipe teori tentang kebenaran:

[57]Sari Nusibeh, "Epistemology" dalam Oliver Leaman dan Sayyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philoshopy* Part II (London and New York: Routledge, 1996) hal. 826-840.

(a) kebenaran melalui teks-teks wahyu; dan (2) kebenaran melalui logika terhadap teks tersebut. Teori kebenaran pertama merupakan kebenaran mutlak karena berangkat dari pandangan bahwa kebenaran-kebenaran yang tak terjangkau yang hanya menjadi domain keyakinan. Sedang kebenaran kedua hanya bersifat komplementer. Dari teori kebenaran kedua ini lahirlah ilmu-ilmu yang ditransmisikan semisal ilmu-ilmu: *fikih, tafsir, ilmu tafsir, ushūl al-fikih* dan ilmu-ilmu lainnya.

Kedua, adalah pendekatan dialektis yang lazim diamalkan oleh para teolog muslim (*mutakallimun*). Dalam pendeketan ini, para teolog sudah menerapkan nalar deduktif dalam mengajukan persoalan-persoalan teks dan sudah memasuki area perdebatan teologis-filosofis. Kendati demikian, mereka tetap menggunakan kerangka teks sebagai rujukan kebenaran mereka. Pendekatan dialektika meru-pakan bentuk pergeseran dari teks menuju nalar. Namun teks masih menjadi basis kebenaran dalam mengajukan analisis-analisis pengetahuan. Walhasil pendekatan ini masih bersifat eksplanatif bukan eksploratif.[58]

Ketiga, adalah pendekatan filosofis. Dalam pendekatan ini, para pemikir Muslim lebih mendasarkan bangunan pengetahuannya di atas ide-ide filsafat sebagai kerangka rujukan. Jadi ilmu merupakan objek penuangan rasio sehingga bersifat eksploratif. Menurut Nusibeh, di kalangan filosuf Muslim, terdapat dua *main-stream* epistemologi filsafat yang diwakili oleh Ibnu Sina dan al-Farabi.[59] Epistemologi Ibn Sina mempunyai kecondongan dengan aliran filsafat neo-phythagorea-nisme,

[58]*Ibid.,* hal, 827-828.

[59]Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI-Press, Cet. Ke-14, 2002) hal. 38-45.

sementara epistemologi al-Farabi mempunyai kecondongan kepada aliran filsafat neo-platonik.[60]

Keempat, dalam diskursus epistemologi Islam adalah pendekatan mistis. Dalam pendekatan ini seseorang lebih menekankan aspek pengalaman pribadi yang bersifat intuitif. Pendekatan ini mampu menghasilkan *al-'ilmu hudhūri,* yakni pengetahuan diri yang bersifat presensial. Hal ini berangkat dari postulat bahwa pengalaman intuitif akan menyerap secara holistik objek pengetahuan yang dengan pendekatan lain hanya bisa diserap secara fragmental. Berbeda dengan *al-'ilmu al-hushūl al-irtisūmi* yakni pengetahuan yang draih melalui pengalaman ten-tang dunia eksternal yang represensional melalui nalar diskursif. Namun pendekatan yang keempat dipandang oleh Nusibeh sebagai epistemologi yang menyimpang, sebab bertolak belakang dengan kaidah-kaidah epistemologi yang bercorak positivistis dengan reguleritas, interpretatif dengan makna atau konstruk-tivis dengan dialektika materi dan pikiran.[61]

Paparan-paran terkait diskursus epistemologi dalam Islam meng-gambarkan bahwa dalam pemikiran Islam terdapat tiga pendekatan besar dalam memperoleh pengetahuan dan kebenaran. Dari mulai pendekatan tekstual yang berbasis pada teks-teks keagamaan sebagai justifikasi kebenaran, pada perkembangannya kemu-dian diperkaya dengan pendekatan filosofis-saintifik yang menekankan rasional-empiris dan spekulatif dan pada akhirnya dilengkapi oleh pemikir berikutnya dengan pendekatan intuisi atau mistis, kendai yang terakhir ini

[60]Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kranologis* terj. Zaimul Am dari "A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism" (Bandung: Mizan, 2001) hal. 45-63.

[61]Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: *LKiS*, 2003) Hal. 38.

masih menjadi perdebatan. Satu hal yang pasti dikemukakan adalah, dari beberapa varian pende-katan tersebut, dalam evolusi keilmuan dalam Islam, telah memberikan warna dan corak para pemikir Muslim dalam berbagai kehidupan dan disiplin ilmu termasuk entitas yang bernama hukum Islam.

C. Pergumulan Syari'ah dengan Kearifan Lokal

Setiap gagasan apa pun --baik yang terlembagakan dalam bentuk agama atau lainnya-- tidak lah lahir pada ruang kosong yang hampa. Dengan kata lain, kelahiran suatu gagasan (baca: syari'ah) pasti diawali dengan serangkaian peristiwa yang melatarbelakanginya. Syari'ah sebagai bagian dari entitas agama juga tidak terlepas dari aksioma tersebut. Syari'ah lahir dari serangkaian dialog antara keabadian firman Allah yang universal dan eternal dengan kondisi lokal dan aktual di Bumi (Arab) empat belas abad silam. Dengan demikian, mencari gambaran situasi dan kondisi masyarakat Arab pra-Islam menjadi sangat penting untuk dilakukan untuk mampu meneropong sejauh mana dialog yang terjadi, serta seperti apa bentuk akhir dari hasil dialog tersebut.

Adalah Marshall Hodgson yang melukiskan bahwa Alqur'an adalah respon dari dan lanskap masyarakat di dunia Arab. Menurutnya, masyarakat Arab pra-Islam secara demografis terkonsentrasi dalam dua ruang: masyarakat kota yang dikenal dengan sebutan *al-'Arab* dan masyarakat desa yang lazim diistilahkan dengan *al-A'rāb.* Masyarakat desa hidup secara nomadik dan di bawah tenda-tenda. Sementara masyarakat kota cenderung menetap dan mempunyai tempat tinggal sendiri. Sebaliknya, masyarakat desa dalam kehidupannya mempunyai

ketergantungan tinggi pada alam dengan sumber air untuk minum dan padang rumput untuk hewan gembalaannya.[62]

Di samping tidak menyukai bercocok tanam, masyarakat desa (*al-A'rāb*) juga mempunyai kebiasaan berperang, berdebat dan membunuh. Dalam pandangan mereka, sumber kehidupan hanya dapat diraih dengan pedang dan panah mereka. Dalam kondisi demikian, sebagian mereka tidak suka dengan anak perempuan sehingga pada saat melahirkan anak perempuan mereka bunuh dan kubur hidup-hidup. Sebab, bagi mereka anak perempuan tidak menguntungkan secara sosial-ekonomi karena perempuan tidak bisa mema-nah, mengangkat pedang apalagi berperang. Potret sosial semacam ini tak luput dari rekaman Alqur'an tepatnya dalam surat al-Nahl ayat 58-59.[63]

Sementara masyarakat kota dalam semenanjung Arab tampak lebih maju dan berperadaban. Mereka tinggal di rumah yang penuh dengan perabot kristal dan pakaian mereka halus terbuat sutera dan menkonsumsi makanan yang bergizi. Mereka tinggal di Thaif dan Yaman yang tidak hanya bercocok tanam melainkan juga berdagang (bisnis). Bahkan pada musim-musim tertentu, mereka kerap bepergian ke wilayah lain dalam rangka berbisnis. Masyarakat kota juga banyak yang pandai membaca dan menulis, sehingga pada saat itu puisi menjadi kebiasaan luar biasa dan kemahiran dalam berpuisi menjadi parameter kehebatan seseorang.[64]

---

[62]Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999) hal. 10-19.

[63]Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy; Agama, Budaya dan Kekuasaan* (Yogyakarta: *LKiS*, 2002), hal. 35-39. Lihat juga dalam tafsir al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam Alqur'an...op. cit.,* Jilid V, hal. 468-469).

[64]Marshall Hodgson, *The Venture of Islam...op. cit.,* hal, 67-69.

Fenomena-fenomena tersebut juga direkam Alqur'an yang dilukiskan dalam QS. al-Quraisy. Yaitu perjalanan kaum Quraisy pada musim panas dan dingin dalam memasarkan barang dagangan mereka. Bahkan dalam sejarah tercatat bahwa Nabi Muhammad SAW pada usia 12 tahun --jauh sebelum diangkat menjadi Rasul-- pernah diajak pamannya Abu Thalib pergi ke Syiria dalam rangka berdagang.[65] Tidak mengherankan jika Alqur'an banyak berbicara tentang perdagangan yang sering dikaitkan dengan dengan kata-kata kunci sperti *al-mîzān, al-kail, al-qisth, bay', al-qardl* dan lain sebagainya.

Paparan di atas menggambarkan karakteristik kehidupan sosial masyarakat semenanjung Arab pra-Islam antara masyarakat kota dan masyarakat desa. Terdapat perbedaan-perbedaan mencolok antara dua ruang masyarakat tersebut. Namun dalam hemat peneliti, terdapat titik persamaan antara kedua masyarakat, yakni kebiasaan bepergian dari satu daerah ke daerah lain. Kendati dengan motif yang berbeda, masyarakat desa bepergian untuk berpindah-pindah dalam rangka mencari daerah baru yang subur untuk mempertahankan hidup dan hewan ternak dan gembalaan mereka, sementara masyarakat kota bepergian dari satu daerah ke wilayah lain untuk berbisnis mendagangkan pakaian-pakaian yang berkualitas.

Pada situasi masyarakat yang *mobile* dan nomadik semacam inilah, maka menurut Abid al-Jabiri, satu-satunya pranata hukum yang tepat digunakan adalah hukuman badan, seperti potong tangan, rajam, cambuk dan lain sebagainya. Dalam kasus potong tangan bagi pencuri, dalam analisis al-Jabiri karena dua alasan: *pertama,* bahwa hukum potong tangan terhadap pencuri telah diberlakukan sebelum Islam datang di semenanjung Arabia.

[65]Ibnu Ishaq, *Sirah Nabawiyyah* (Kairo: Quthha' al-Tsaqafah, 1998), hal. 112.

Kedua, dalam masyarakat Badawi (nomadik), penduduknya berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lainnya beserta tenda dan onta mereka dalam rangka mencari oase subur, maka tidak mungkin pada saat itu menghukum seorang pencuri dengan penjara atau hukuman lainnya. Sebab, pada saat itu dinding-dinding bangunan tidak banyak dijumpai ditambah tidak terdapat pemerintahan (penguasa) yang menjaga untuk memberi makan dan minum bagi orang yang dipenjara.[66]

Dilihat lebih jauh, secara struktural, Philip K. Hitti kemudian membagi masyarakat Arab pra-Islam menjadi tiga bentuk yaitu: *Pertama*, masyarakat komunal (*'ashabiyyah*) yang direpresentasikan dengan perang antar suku yang kerap terjadi. Dalam masyarakat yang primitif semacam ini, tidak ada hukum yang diterapkan selain pembalasan yang setimpal, darah harus dibalas dengan darah. Oleh Islam praktik semacam ini mulai dihapuskan dengan cara mempersaudarakan antar suku dan persaudaraan berdasarkan keimanan. *Kedua,* masyarakat masyarakat pagan, penyembah berhala. Berhala ditumpuk di sekitar Ka'bah sebagai tuhan-tuhan kecil yang mereka sembah. Pada saat Islam datang, praktik penyembahan semacam ini mulai dihapuskan. *Ketiga,* masyarakat patriarkhi. Artinya, masyarakat Arab adalah sekelompok orang yang lebih mengunggulkan laki-laki ketimbang perempuan. Oleh Islam, perempuan mulai diberi kehormatan dengan menanamkan prinsip persamaan dan perempuan mendapatkan warisan kendati separoh laki-laki, namun pada saat itu, ini merupakan kemajuan luar biasa.[67]

---

[66]Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interriligius*, terj. Imam Khoiri dari kitab "Takwin al-'Aql al-'Arabi" (Yogyakarta: IRCisoD, 2003) hal. 165.

[67]Philip K. Hitti, *History of the Arab; From the Earliest Times to the Present* (New York: Paldrave Mac-Millan, 2002), hal. 112-140.

Pada sisi lain, sebelum dan ketika risalah Islam datang, masyarakat Arab telah menganut dan memeluk agama-agama seperti Yahudi, Nasrani dan Majusi. Tidak mengherankan jika dalam masalah keyakinan atau agama, Alqur'an banyak menyebut para penyembah berhala Mekah, Nasrani, Yahudi dan menyinggung sedikit mengenai Zoroaster (Majusi). Semua ini dapat dimaklumi mengingat hanya keyakinan keagamaan tersebutlah yang dikenal dan dianut oleh masyarakat yang ada di sekitar semenanjung Arabia pada saat itu.[68]

Uraian-uraian di atas sejatinya menegaskan bahwa Alqur'an sejatinya merupakan respon aktual bumi Arab saat itu. Hal ini diakui Umar ibn Khattab sendiri, sebagaimana dikutip Khalil Abdul Karim, mengatakan bahwa Arab adalah bahan baku Islam. Artinya, tradisi pra-Islam ini telah banyak diadopsi dan kemudian diintegrasikan menjadi bagian dari Islam baik yang terkait dengan ritus, sosial kemasyarakatan, politik, ekonomi, hukum dan sebagainya. Dalam hal yang menyangkut ritual keagamaan, misalnya pelaksanaan ibadah haji, umrah, pengagungan terhadap Ka'bah, kesucian bulan-bulan haram dan pertemuan umum pada hari Jumat, merupakan contoh-contoh ritus pra-Islam yang kemudian diadopsi oleh Islam setelah dilakukan modifikasi melalui ijtihad Nabi maupun wahyu Alqur'an.[69]

Paparan historis di atas telah menunjukkan bahwa syari'at Islam muncul dan lahir dari hasil dialektika antara kehendak Allah dan peradaban manusia, khususnya tradisi lokal Arab pra-Islam. Karenanya wajar apabila fakta-fakta tersebut kemudian

[68]Abu Hafsin, *Islam dan Budaya Lokal; Ketegangan antara Problem Pendekatan dan Kearifan Lokal Masyarakat Jawa*, (Banjarmasin: Makalah AICIS ke-10, 2010) hal. 858.

[69]Khalil Abdul Karim, *op. cit.,* hal. 1.

mendorong sebagian pemikir hukum Islam menginginkan agar dimensi partikular (*juz'iyyāt*) yang ada dalam hukum Islam dibedakan dari dimensi universalitasnya. Meskipun demikian ini bukan berarti untuk tidak menghormati sebuah tradisi yang telah memoles tampilan hukum Islam. Namun, akan lebih bijak jika tradisi yang telah memberikan kontribusi bagi hukum pidana itu kaji kembali dengan menggunakan perspektif kekinian. Karena bagaimanapun juga perubahan waktu dan tempat pasti menghendaki pembaharuan cara pandang terhadap syari'at, tanpa meniadakan semangat dan nilai-nilai moral yang terdapat di dalamnya.

Selain itu, elaborasi di atas juga telah membuktikan bahwa dalam hukum Islam mempunyai karakter dinamis (*adaptable*) terhadap kebutuhan sosial, norma, tradisi dan lainnya. Hukum Islam berkarakterkan dinamis dan fleksibel terhadap perubahan-perubahan sepanjang masih dalam bingkai *maqāshid al-syari'ah,* yaitu untuk merealisasikan kemaslahatan umum. Tidak mengherankan jika para ulama *ushūliyyun* --khususnya dari madzhab Hanafi-- mengemukakan kaidah (*legal maxim*) yang berbunyi: "*taghayyur al-ahkām bi taghayyuri al-azminah wa al-amkinah"* (perubahan hukum-hukum karena adanya perubahan-perubahan zaman dan tempat).[70] Kata "ruang dan waktu" dalam kaidah ini dipahami dalam arti luas sebagai konteks sosial yang mencakup segala aspek kehidupan.

Terdapat beberapa kaidah fiqih yang menunjukan korelasi antara perubahan sosial, adat dengan perubahan hukum Islam itu sendiri. Kaidah-kaidah tersebut adalah:

[70]Terkait kaidah ini lihat Muhammad ibn Ahmad al-Sharakhsi, *al-Mabsut,* Vol. 15 (Cairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1906) hal. 171, Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Naza'ir* (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.) hal. 99; Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin,* Vol. 3 (Cairo: Mathba'ah al-Sa'adah, t.th.), hal. 14-66.

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Artinya: *"tidak dapat diingkari lagi bahwa perubahan hukum disebabkan oleh perubahan zaman atau masa"*[71]

Maksud besar dari kaidah ini adalah bahwa fakta-fakta empiris yang bersifat sosio-kultural dalam masyarakat ini terjadi tiada henti dan dinamis seiring dengan perkembangan kehidupan manusia. Menurut Mahmasany, perubahan sosial tersebut sesuai dengan kemaslahatan manusia yang kemudian menjadi dasar sebuah hukum. Dengan demikian maka sangat logis jika terjadinya perubahan hukum didasari perubahan zaman, keadaan dan pengaruh keadaan-keadaan dari gejala-gejala dalam masyarakat.[72] Kaidah tersebut sejalan dengan kaidah fikih lainnya yang berbunyi:

تغير الأحكام بتغير الأزمننة والأمكنة

Artinya: "*Perubahan hukum-hukum karena adanya perubahan-perubahan zaman dan tempat.*[73]

Juga kaidah fikih lainnya yang berbunyi:

الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما

Artinya: "*sebuah hukum berputar pada illat-nya, baik yang nampak maupun tidak nampak"*[74]

---

[71]Ahmad ibn al-Syeikh Muhammad al-Zarqa', *Syarah al-Qawa'id al-Fikihiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), Juz I, hal. 227.

[72]Subhi Mahmasany, *Filsafat Hukum Islam,* terj. Ahmad Sujono (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1977) hal. 160

[73]Terkait kaidah ini lihat dalam Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Nazha'ir* (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.) hal. 99.

[74]Zakariya ibn Ghulam al-Bakistani, *Min Ushul al-Fikih 'ala Manhaj Ahl Hadits,* (t.tp: Dar al-Kharraz, 2002) Juz I, Cet ke-1, hal. 65.

LEMBAGA PENDIDIKAN MA'ARIF

Nahdlatul 'Ulama

BAB III
PROFIL KIAI SALEH DARAT DAN MANUSKRIP *MAJMU'*

A. Kondisi Sosial Politik di Era Kiai Saleh Darat

Sebagai upaya pelemahan sekaligus penghilangan kekuatan politik umat Islam Indonesia, Belanda menjalankan politik *devide et empera*. Yakni Belanda memecah belah dan menguasai kesultanan Nusantara secara bertahap sehingga menjadi bawahan pemerintah kolonial Belanda.[1] Setelah itu Belanda ikut campur tangan dalam masalah internal kenegaraan mulai dari penggantian tahta, menentukan kebijakan politik sampai pada pengangkatan pejabat masing-masing sehingga mengakibatkan ketergantungan penguasa tradisional.[2]

Proses penetrasi yang dilakukan penjajah Belanda terhadap bangsa Indonesia yang mengakibatkan berubahnya struktur masyarakat Indonesia dilakukan secara bertahap: 1) pada tahun 1800, politik penjajah bergeser kea rah pemanfaatan struktur feudal bagi tujuan ekonomi, maka tahap penetrasi mulai

[1]Abdullah, *Sejarah Umat Islam Indonesia*, h. 194
[2]Abdullah, *Sejarah Umat Islam Indonesia*, h. 194

memasuki tingkat yang lebih rendah lagi yaitu tingkat provinsi (1830). Berbagai perjanjian dilakukan dalam bentuk kontrak dengan para bupati; 2) pada pertengahan abad ke-19 (1870), penetrasi mulai masuk lebih dalam lagi sampai ke tingkat desa dalam bentuk perjanjian antara residen dengan kepala desa. Perjanjian ini dilakukan dalam rangka memanfaatkan pola masyarakat feodal untuk melaksanakan Kultural Stelsel sebagai pengganti dari sistem landelijk stelsel yang gagal.[3]

Pada tahun 1870-1887, LWC Vanden Berg mencetuskan teori Receptio in Complexu yang menyatakan bahwa bagi orang berlaku penuh hukum Islam sebab dia telah memeluk agama Islam, walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan. Konsekwensi teori ini mendorong adanya pembentukan Peradilan Agama sebagai pengadilan khusus. Lebih dari itu, Belanda juga memberi kontribusi bagi perkembangan hukum Islam di Jawa dengan mempromosikan karya-karya hukum fikih ulama klasik dan pertengahan dan menjadikannya sebagai bagian penting dalam sistem peradilan Islam.[4]

Sepanjang abad ke-19, keberadaan hukum Islam bagi umat Islam dipahami betul oleh pemerintah Belanda dan membiarkan orang Islam hidup dalam hukum agamanya dengan berbagai aturan-aturan yang berkenaan dengan peradilan melaui *Staatsblad*. Keberadaan hukum Islam diakui berdampingan dengan hukum adat dan hukum Barat sebagai sistem hukum yang berlaku di Indonesia. Pemerintah Belanda memberikan

[3]Artijo Alkotsar dan Saleh Amin, *Pengembangan Hukum dalam Perspektif Politik Hukum Nasional* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 29

[4]Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tardisi hukum Jawa dan Hukum Kolonial* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009), h. 539

keleluasaan bagi umat Islam untuk melaksanakan ibadah dan hukum keluarga.[5]

Pada pertengahan abad Sembilan belas (1846-1908), di Nusantara terjadi perlawanan rakyat Bali terhadap pemerintahan Belanda yang pada akhirnya Bali dikuasai pemerintah Belanda secara utuh. Setelah itu, pada tahun 1873-1904, perlawanan terhadap pemerintahan Belanda muncul dari rakyat Aceh.[6]

Kegagalan dalam perang melawan rakyat Aceh, mendorong Belanda untuk menghadirkan ahli Bahasa Arab dan ahli Islam, Snouck Hurgonje membawa pemerintah Hindia Belanda ke arah kebijakan politik Islam yang baru dan lebih terarah. Banyak kerugian yang dialami dalam peperangan melawan umat Islam yang dipelopori Ulama, maka pemerintah Belanda menyadari bahwa untuk menduduki dan menguasai Nusantara tidak bias hanya mengandalkan kekuatan senjata dan kemampuan militer.[7]

Kehadiran Snouck di Hindia Belanda menjadikan pemerintah kolonial mempunyai kebijakan yang jelas terhadap Islam. Dalam hal ini, Snouck menyusun konsep Islam Politik untuk melahirkan suatu Negara Belanda yang terdiri dari dua wilayah yang berbeda secara geografis, tetapi berhubungan secara spiritual, satu di barat laut Eropa dan satunya lagi berada di Asia Tenggara.[8]

---

[5]Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia Akar Sejarah Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 35

[6]Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 dari Emporium ke Imperium*, Jakarta, Gramedia, 1987, h. 390

[7]Harry J Benda, *The Creasent and The Rising Sun*, terj. Daniel Dakhidae (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), h. 40

[8]Karel Steembrink, *Dutch Kolonialism and Indonesian Islam: Contacs and Conflict 1596-1950*, terj. Suryan A. Jamrah (Bandung: Mizan, 1995), h. 121-122

Maka, pada akhir abad Sembilan belas (1889-1906), politik hukum Belanda berubah akibat teori *receptie* yang dicetuskan oleh Christian Snouck Hurgroje dan muridnya Cornells van Vollenhoven.[9]

Teori tersebut menjelaskan bahwa hukum yang berlaku pada rakyat pribumi pada dasarnya adalah hukum adat. Hukum Islam baru berlaku dalam masyarakat kalau norma-normanya sudah diakui dan diterima oleh masyarakat tersebut. Karenanya hukum Islam terserap dan menjadi bagian dari hukum adat.[10] Teori tersebut didasarkan pada anggapan bahwa kaum muslim Indonesia lebih menghargai mistik daripada hukum Islam dan lebih menghargai pemikiran agama yang spekulatif daripada pelaksanaan kewajiban agama itu sendiri. Islam masih bercampur baur dengan sisa-sisa peninggalan hindu, maka mistik mempunyai pengaruh di semua kalangan penduduk.[11]

Implikasi Islam Politiknya adalah lahirnya katagorisasi ajaran Islam sebagai berikut: pertama, bidang agama murni atau ibadah; pemerintah kolonial harus membebaskan umat Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya selama tidak mengganggu kekuasaan. Kedua, bidang sosial kemasyarakatan; pemerintah perlu memanfaatkan adat kebiasaan yang berlaku dengan cara menggerakkan rakyat agar mereka mendekati Belanda. Ketiga, bidang politik; pemerintah harus mencegah

[9]Ramli Hutabarat, *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-Konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*, Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, 2005, h. 68-70

[10]Snouck Hurgonje, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgonje* (Jakarta: INIS, 1995), jilid III, h. 203-204

[11]*Ibid*. hal. 203-146

setiap usaha yang akan membawa rakyat pada fanatisme dan Pan-Islamisme.[12]

Pada tahun 1854, melalui pasal 78 RR 1854 (Stabl. No. 2) ditentukan bahwa batas wewenang Peradilan Agama, yaitu: 1) Peradilan Agama tidak berwenang dalam perkara pidana; 2) apabila menurut hukum-hukum agama atau adat istiadat lama perkara itu harus diputuskan oleh para penghulu.[13]

Musuh kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama melainkan Islam sebagai doktrin politik, baik dalam bentuk agitasi fanatic maupun dalam bentuk Pan-Islamisme.[14] Maka, Snouck bersikeras fanatisme muncul atau merajalela harus ditundukkan dengan cara apapun larena semua itu merupakan aspek politik yang akan menjadi ancaman besar terhadap pemerintahan kolonial Belanda.[15]

Di sisi lain, pola hubungan Kraton dengan Ulama yang dipraktekkan Kraton Surakarta dan Yogyakarta meneruskan pola yang diinisiasi kerajaan Mataram Islam dengan mendudukkan Ulama dalam hegemoni Kraton. Ulama tidak menempati posisi tertinggi dalam keratin seperti yang dipraktekkan kerajaan Islam Demak yang cosmopolitan dan berorientasi keluar (*outward oriented*).[16]

---

[12]Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda: Heet Kantoor Vor Inlandhsche Zaken* (Jakarta: LP3S, 1985), h. 12

[13]Tjun Surjaman, *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 44

[14]Harry J Benda, *The Creasent and The Rising Sun*, terj. Daniel Dakhidae (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), h. 44

[15]Alwi Sihab, *The Muhammadiyah Movement and its Controversy With Christian Mission in Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), h. 86

[16]M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*, Terj. Tim Pen. Serambi, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008, h. 97

Dalam bidang pendidikan, lebih tepatnya tahun 1867, ada kebijakan pemerintah hanya untuk memajukan sekolah-sekolah public bergaya belanda yang diperuntukkan bagi elit teratas dari kalangan pribumi dalam rangka untuk melindungi Belanda dari apa yang dinamakan gunung berapi Islam (*Islamic volcano*). Pengucilan sistem sekolah Islam tradisionalsebagai dampak sikap favorit pemerintah Belanda terhadap keluarga non-muslim dan priyayi non-santri.[17]

Pengucilan sekolah-sekolah Islam tradisional oleh sistem pendidikan kolonial bersahutan dengan sikap-sikap negatif yang secara umum berkembang di kalangan komunitas muslim yang taat terhadap institusi-institusi Barat.[18]Karena dihambat atau enggan masuk sekolah pemerintah maka pilihan yang paling mungkin bagi keluarga-keluarga muslim yang taat sampai akhir abad ke-19 ialah masuk sekolah tradisional Islam.[19]

Pada masa penjajahan Belanda, pesantren sangat antipati terhadap westernisasi dan modernisme yang ditawarkan Belanda dan berdampak pada kontrol dan pengawasan ketat yang dilakukan Belanda.[20] Maka, pendidikan Islam yang berpusat pada pesantren, surau, dayah, dan lembaga pendidikan Islam lainnya sengaja melakukan uzlah dari kekuasaan kolonial.[21]

Pada tahun 1882 Pemerintah Belanda mendirikan Priesterreden (Pengadilan Agama) yang bertugas mengawasi

---

[17]Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012), h. 114-115

[18]*Ibid.,* h. 115

[19]*Ibid.,* h. 116

[20]Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramayn ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 89

[21]Jajat Burhanudin, *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h. 2

kehidupan beragama dan pendidikan pesantren.[22] Pesantren tetap bertahan dan berkembang karena pengelolanya mampu mengatur strategi dengan baik. Berdasarkan laporan pemerintah Belanda, tahun 1831 di Jawa terdapat lembaga pengajian dan pesantren sebanyak 1.853 buah dengan jumlah santri sebanyak 16.500. pada tahun 1885 pesantren berkembang menjadi 14.929 buah dengan jumlah santri 222.663 orang.[23]

Dalam bidang ekonomi, sebelum tahun 1870, beban yang dipikul rakyat bertambah berat. Penderitaan rakyat tersebut kebanyakan disebabkan oleh kerja rodi yang mereka lakukan baik untuk membangun dan memelihara benteng-benteng tentara kolonial mapun juga perawatan infrastruktur. Kondisi tersebut menyebabkan kematian dikarenakan kekurangan makanan dan perawatan kesehatan yang kurang. Namun setelah tahun 1870 sistem tanam paksa dihentikan, sebagai gantinya antara tahun 1870-1900 pemerintah kolonial Belanda menerapkan sistem liberalism sebagai sistem ekonomi di Hindia Belanda.[24]

Dengan adanya kebijakan baru, tercipta kesempatan bagi kaum liberal Belanda untuk menginvestasikan modal di perkebunan besar secara bebas. Namun Undang-undang Agraria pada kenyataannya hanya melindungi pemilik modal Eropa. Maka pergeseran kebijakan dari sistem tanam paksa menuju liberal tetap merugikan perekonomian rakyat Hindia Belanda.[25]

---

[22]Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kyai* (Jakarta: LP3S, 1997), h. 18

[23]*Ibid.,* h. 59-61

[24]Sartono Kartodirjo, dkk, *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), jilid 5, h. 97

[25]Sartono Kartodirjo, *Kolonialisme dan Nasionalisme pada Abad 19 dan 20* (Yogyakarta: Lembaran Sejarah UGM, 1972), h. 15-17

Berbicara perkembangan hukum Islam lebih lanjut, sebenarnya pemikiran hukum Islam yang berkembang pada abad 17 dan 18 M, berada pada koridor keseimbangan antara tasawuf dan fikih. Model karya hukumnya lebih merupakan anotasi dari karya ulama klasik dalam berbagai bentuknya seperti ta'liq, syarh, ikhtishor walaupun ada beberapa ulama yang sudah mengembangkan nuansa khas dan unik seperti Hamzah Fanzuri, Nuruddin ar-Raniri, Syamsuddin as-Sumatrani, Abdurrouf as-Singkili, dan sebagainya. Karya-karya yang muncul mendasarkan pada pola fikih bermadzhab qawly (tekstualis) dan manhaji (metodologis) dalam satu aras madzhab syafi'i.

Pada abad 19 M bisa dikatakan sebagai lanjutan dari proyeksi model pemikiran abad sebelumnya. Dalam abad ini muncul banyak tokoh diantaranya adalah Kiai Saleh Darat. Pada abad ini ada pergeseran pusat pemikiran Islam dari luar jawa (sumatera dan Kalimantan) ke daerah Jawa. Dari segi corak dan metode pemikiran tidak ada perubahan besar, masih dengan pola bermadzhab dengan corak "Syariah Cum Sufistik".[26]

Dalam bahasa metaforis, relasi syari'at, tarekat, dan hakikat dapat diibaratkan dalam relasi antara kapal, samudra, dan intan. Dalam konteks ini, syariat merupakan kapalnya, sementara tarikat adalah samudranya, dan intan yang berada di dasar samudera menunjukkan pada hakikat. Di sini pelaku sufi diibaratkan menjadi orang yang menaiki kapal dengan maksud hendak mengais atau mengambil intan di dasar samudera tersebut.[27]

---

[26]M. Ikhsanudin, "Mengembangkan Metodologi Penemuan Hukum Islam Syariah Cum Reality Studi Perspektif Historis dan Metodologis, dalam *Al-Mawarid*, Vol. XII, No. 1, Feb-Agust 2012, h. 121

[27]KIAI Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 27

Pada masa Saleh Darat, perkembangan mistik Islam kejawen yang sarat dengan tasawwuf falsafi yang dilakukan masyarakat non-santri di jawa. Upaya mendialogkan tasawwuf sunni ortodoks abad pertengahan dengan konteks lokal muslim jawa melalui bahasa jawa. Namun pada kenyataannya proses dialog antara teks dan konteks lebih mengedepankan teks sebagai pemilik otoritas kebenaran dari pada unsur-unsur lokalitas sehingga pemikiran tasawwuf Saleh Darat cenderung kritis dan menolak aspek lokalitas tersebut.

B. Biografi, Pendidikan dan Karya Kiai Saleh Darat

Kiai Saleh Darat memiliki nama lengkap Muhammad Saleh ibnu Umar lahir di Desa Kedung Jumbleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah. Namun ada yang berpendapat bahwa Kiai Saleh Darat lahir di Kecamatan Bangsri.[28] Untuk kelahiran Kiai Saleh Darat tidak ada data pasti kecuali diperkirakan kelahirannya sekitar tahun 1820 sedangkan beliau meninggal pada jum'at legi tanggal 18 Desember 1903 yang bertepatan pada tanggal 28 Ramadhan 1321 H.[29]

Keluarga Kiai Saleh Darat dapat dibilang memiliki potret ganda. Ayahnya Kyai Umar bukan saja dikenal sebagai ulama yang berpengaruh. Lebih dari itu, ayah Kiai Saleh Darat juga terlibat secara aktif dalam perang jawa yang dipimpin oleh Pangeran Diponegoro melawan kolonial Belanda. Bahkan sebagaimana ditegaskan Salim, Kyai Umar termasuk salah satu

[28]Mastuki HS dan M. Isham El-Saha (edt), *Intelektualisme Pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003) h. 145

[29]Muchoyyar HS, *KIAI Muhammad Saleh Darat al-Samarani, Studi Tafsir Fayd al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik al-Dayyan* (Yogyakarta: Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000), h.69

ulama pejuang kepercayaan Pangeran Diponegoro di Daerah Semarang khususnya dan jawa bagian utara pada umumnya.[30]

Sebagaimana lazimnya manusia lainnya, Kiai Saleh Darat juga berkeinginan membentuk keluarga dan memiliki keturunan. Ia menikah sebanyak tiga kali, baik ketika mukim di Mekah maupun kembali ke tanah air. Pertama kali beliau menikah dengan perempuan arab saat beliau menimba ilmu di Mekah. Sesampainya di tanah air, ia kembali melangsungkan pernikahan untuk kedua kalinya. Beliau menikahi Shofiyah anak perempuan Kiai Murtadla yang juga sahabat karib ayahnya. Sedangkan pernikahan ketiganya dilangsungkan dengan anak perempuan Bupati Bulus, Purworejo, Jawa Tengah yang secara genealogis berasal dari Arab. Dari perkawinan ketiga ini, beliau mendapatkan anak perempuan bernama Siti Zahrah dan dinikahkan dengan salah seorang santri seniornya bernama Kyai Dahlan dari Termas, Pacitan, Jawa Timur.

Sebagaimana berlaku umum di kalangan ulama-ulama besar di Nusantara, mereka memiliki kecendrungan kuat sebagai pengembara dan melanglang buana ke berbagai tempat atau pesantren untuk memperdalam ilmu agamanya, dan bahkan ke manca Negara sekalipun.[31]

Selama berada di Makkah beliau bersama Kiai Khalil al-Maduri dan Kiai Nawawi al-Bantani menyusun kaidah penulisan huruf pegon yaitu aksara arab yang digunakan untuk menulis

[30]Abdullah Salim, *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam karya KIAI Saleh Darat suatu kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M* (Jakarta: Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995), h.23

[31]Didin Hafidudin, "Tinjauan Atas Tafsir Al-Ghazali karya Imam Muhammad Nawawi Tanara", dalam Ahmad Rifa'I Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan Press, 1987), h. 40

dan merangkai tulisan bahasa lokal dengan bahasa Jawa, Madura, dan Sunda.[32]

Pertemuan RA Kartini dengan Kiai Saleh Darat melahirkan kesepakatan untuk menterjemahkan Alqur'an ke dalam bahasa Jawa karena tidak ada gunanya membaca kitab suci yang tidak diketahui artinya. Padahal pada waktu itu penjajah belanda secara resmi melarang orang menerjemahkan Alqur'an. Beliau menerjemahkan Alqur'an dengan ditulis dalam huruf arab gundul (pegon) sehingga tidak dicurigai penjajah.[33]

Berbeda dengan beberapa ulama Nusantara lain, seperti Syaikh Nawawi al-Bantani dan Mahfudz al-Termasi yang menghabiskan seluruh hidupnya untuk belajar dan mengajar di Makkah hingga akhir hayatnya, Kiai Saleh Darat memutuskan mengembangkan dan menyebarluaskan pengetahuannya di tanah air. Oleh karena itu, tidak lama berselang setelah ayahnya meninggal di Mekah, Kiai Saleh Darat memutuskan untuk kembali ke tanah air. Namun sebelum ke tanah air, beliau terlebih dahulu singgah di Singgapura untuk sementara.

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Jawa, Kiai Saleh Darat diajak ayahnya ke Mekah. Di antara guru-gurunya yang terkenal adalah:

1. Muhammad al-Muqri al-Misri al-Makki. Kiai Saleh Darat belajar Ilmu Aqaid dengan kitab Umm al-Barahin karya Muhammad as-Sanusi.
2. Muhammad ibn Sulaiman Hasb Allah. Kiai Saleh Darat belajar kitab Syarh al-Khatib, Fath al-Wahhab, dan Alfiyah ibn Malik erta syarahnya.

---

[32]Hujjatul Islam, Islam Digest, Republika, Ahad, 18 Desember 2011

[33]M. Masrur, "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA Kartini", dalam *Jurnal At-Taqaddum,* Volume 4, Nomor 1, Juli 2012, h. 33

3. Muhammad ibn Zaini Dahlan. Kiai Saleh Darat belajar kitab Ihya' Ulum ad-Din karya Abu Hamid al-Ghazali.
4. Ahmad an-Nahrawi al-Misri al-Makki. Kiai Saleh Darat belajar kitab al-Hikam karya Ahmad ibn Ata' Allah as-Sakandari.
5. Muhammad Salih az-Zawawi al-Makki. Kiai Saleh Darat belajar kitab Ihya' Ulum ad-Din karya Abu Hamid al-Ghazali juz I dan II.
6. Zahid atau Zaid, Kiai Saleh Darat belajar kitab Fath al-Wahhab.
7. Umar asy-Syami, Kiai Saleh Darat belajar kitab Fath al-Wahhab.
8. As-Sanbulawi al-Misri. Kiai Saleh Darat belajar kitab Syarh at-Tahrir karya Zakaria al-Ansari.
9. Jamal, mufti Hanafi di Mekkah. Kiai Saleh Darat belajar Tafsir Alqur'an.[34]

Kiai Saleh Darat dikenal sebagai salah satu ulama muslim di Jawa cukup produktif. Ia berhasil menuangkan gagasan-gagasan keagamaan ke dalam berbagai karya akademis yang masih dapat ditemukan saat ini. Gagasanya tidak hanya berkenaan dengan bidang kajian aqidah (teologi Islam) semata. Lebih dari itu, beliau juga berhasil mengukuhkan dirinya sebagai intelektual produktif dalam bidang fikih, tafsir, hadits, dan tasawwuf. Pada abad ke-19 jika para ulama Jawa pada khususnya dan Nusantara umumnya menuangkan karya-karya akademisnya dalam bahasa arab, sebaliknya beliau lebih memilih bahasa Jawa.[35]

[34]Ghazali Munir, *Tuhan, Manusia, dan Alam dalam Pemikiran Kalam Muhammad Salih as-Samarani*, (Semarang: Rasail Media Group, 2008), h. 38-39

[35]Abdul Djamil, *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam KIAI Ahmad Rifa'I Kalisasak* (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 21-36

Sedangkan karya-karya beliau sebagai berikut: 1) *Tarjamah Sabil al-Abid ala Jawharat at-Tauhid* (suatu naskah); 2) *Fayd al-Rahman fi Tarjamah Tafsir al-Kalam Malik al-Dayyan,* sebanyak dua jilid (satu naskah); 3) *Murshid al-Wajiz fi Ilm al-Qur'an al-Aziz* (satu naskah); 4) *Fasalatan* (lima naskah); 5) *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (satu naskah); 6) *Lataif al-Taharah wa Asrar al-Salah* (satu naskah); 7) *Manasik al-Haj wa al-Umrah wa Adab al-Ziyarah li Sayyidi al-Mursalin* (dua naskah); 8) *Minhaj al-Atqiya' fi Sharh Hidayat al-Adzkiya'* (satu naskah); 9) *Munjiyat Metik Sangking Ihya' Ulum al-Din* (satu naskah); 10) *Matan al-Hikam* (satu naskah); 11) *Sharh al-Barzanji* (satu naskah); dan 12) *Tarjamah Qawl al-Burdah* (satu naskah).[36]

C. Sketsa Kitab Majmu'

1. Sejarah ide Penulisan Kitab Majmu'

Untuk mengetahui sejarah dan tujuan penulisan kitab ini, perlu diketengahkan tekstualitasnya sebagai berikut:

> *"Iki kitab terjemah ingsun Majmu'ah Kafiyah li al-Awam al-Jawiyah istinbath sangkeng syarh Manhaj keduwe Syaikh al-Islam lan Syarh al-Khatib Syarbini lan Durar al-Bahiyyah keduwe Sayyid Bakri ingdalem masalah Ushul al-Din lan sangkeng Ihya' Ulum ad-Din ingdalem bab nikah lan Asrar an-Nikah lan Asrar al-Salah lan Asrar al-Haj kerono arah supoyo wong-wong amsal ingsung awam kang ora ngerti boso arab mugo-mugo dadi manfaat biso ngelakoni kabeh kang sinebut ing jerune iki tarjamah"*.[37]

---

[36]Abdullah Salim, *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam karya KIAI Saleh Darat suatu kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M* (Jakarta: Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995), h.50

[37]KIAI Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 278

Dengan demikian, tujuan penulisan kitab ini adalah untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat umum yang tidak mengetahui seluk beluk bahasa arab tentang cakupan dan isi Iman, Islam, dan Ihsan dan selanjutnya dapat dipraktekkan semuanya dalam kehidupan sehari-hari.

Adapun penulisan kitab ini diselesaikan pada tanggal 8 bulan Sya'ban tahun 1309 H/1891 M. Atau lebih tepatnya kitab ini diselesaikan 12 tahun sebelum beliau meninggal, sedangkan juru tulis kitab ini bernama Jazuli. Keterangan ini diambil dari syi'ir yang ditulis oleh KIAI Saleh Darat pada halaman terakhir kitab sebagai berikut:[38]

قد تم خطي من اله فضلا # اثابني به ثوابا جزلا
ثامن من شعبان الأول # سنة غشط هجرة التنجيل
كاتب هذى الترحمة جزولي # ذو العجز والتقصير فى الأعمال

2. Metode Penulisan Kitab Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam

Kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām* ditulis dan dirancang tidak seperti kitab-kitab lainnya yang menganut adanya spesifikasi keilmuan dalam Islam. Unsur distingsinya adalah dalam karya Syeikh Saleh Darat ini terdapat perpaduan, harmonisasi bahkan integrasi antara kajian akidah, fiqh dan tasawwuf. Inilah yang menjadi corak pembeda dengan karya-karya fiqh lainnya. Dilihat dari model penulisannya, penulis

[38]KIAI Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 279

berani untuk mengidentikkan karya ini mirip (menyerupai) --untuk tidak mengatakan sama-- dengan karya *Fiqh al-Akbar* karya Imam Abu Hanifah. Sebuah karya monumental dalam sejarah keilmuan dalam Islam yang komprehensif.

Ditelisik lebih jauh lagi, secara garis besar, kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām* memang diawali dengan upaya penanaman tauhid atau keyakinan terlebih dahulu, kemudian dirangkai dengan penerapan keyakinan dengan mempraktikan seluruh aturan-aturan yang terdapat dalam rukun Islam dan diakhiri dengan tasawwuf yang dapat memerdekakan jiwa manusia dari kungkungan aturan formal.[39]

Penulisan dan sistematika dalam karyanya telah membedakan dirinya dengan kebanyakan fuqaha murni. Saleh Darat tampak sekali mengupayakan pengintegrasian tiga pilar dalam Islam: Iman, Islam dan Ihsan. Kekentalan tasawwuf sangat tampak dalam kitab ini. Tidak mengherankan jika dakwah Islam yang dilakukannya banyak diterima umat Islam saat itu. Diakui, proses percepatan tersebarnya Islam juga tidak bisa dilepaskan dari karakter sufisme yang sangat toleran terhadap budaya lokal.[40] Perlu dicatat di sini bahwa semua penyebar Islam di Jawa, yang kemudian dikenal dengan Walisongo itu adalah kaum sufi. Dibandingkan dengan kalangan *fuqahā'* murni, kalangan sufi nampaknya lebih memiliki keberanian untuk melewati batas-batas prosedur penafsiran eksoterik ini. Wajar sekali apabila kalangan sufi ini lebih bersikap toleran terhadap budaya lokal. Hal ini dapat dibuktikan dari cara-cara pengembangan

[39]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 5-8.

[40]Mukti Ali., *Alam Pikiran Modern Islam di Indonesia*, (Yogyakarta, Yayasan Nida, 1971), hal. 5-6.

Islam serta praktik-praktik keagamaan para penyebar Islam di Indonesia, khususnya di Jawa. Di tanah Jawa, kiprah perjuangan Walisongo, terutama Sunan Kalijogo, selalu dikaitkan dengan apresiasi yang tinggi terhadap budaya lokal.[41]

Unsur distingsi lainnya dalam kitab *Majmū'at al-Syarī'ah al-Kāfiyat li al-'Awām* adalah ditemukannya kajian fiqh jinayah yang biasanya diurai pada bab-bab akhir kitab-kitab fiqh konvensional. Diketahui bahwa sesuai standar penulisan kitab fiqih, tentu selalu kita temukan bab yang menguraikan panjang lebar tentang *jinayah* atau hukum pidana Islam yang pada umumnya dikaji pada akhir bab kitab.[42] Namun kitab ini tidak mengkajinya serius kecuali menerangkan sanksi zina, pencurian dan perampokan.[43]

3. Isi dan Kandungan Kitab Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam

Meski Kiai Saleh Darat sebagai alumnus Timur Tengah dan sekaligus masuk dalam katagori Islam-Pesantren, tampak bahwa beliau sangat tidak ingin terpenjara oleh simbol lokal Arab dan tidak mendudukkan konteks Jawa sebagai subordinat dari teks agama yang kebetulan *Arab-minded*. Artinya, Saleh Darat dalam

[41]Ulil Abshar Abdalla, *Teks, Ortodoksi dan Estetika*, dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*, (Jakarta, Yayasan Festival Istiqlal, 1996), hal. 15.

[42]Jimly Asshiddiqie, *Pembaruan Hukum Pidana Indonesia; Studi tentang Bentuk-bentuk Pidana dalam Tradisi Hukum Fiqh dan Relevansinya Bagi Usaha Pembaharuan KUHP Nasional* (Bandung: Angkasa, 1996), hal. 68-75.

[43]Kitab *Majmu'at al-syari'ah al- Kafiyat li al-Awam* atau lebih dikenal sebagai kitab *Majmu'* merupakan kumpulan hukum Islam. Pada bagian awal dari kitab ini menerangkan dasar-dasar agama Islam, seperti hakikat agama Islam, iman dan ihsan. Pembahasan dilanjutkan dengan masalah yang berhubungan dengan teori-teori *fiqhiyah*, seperti masalah *taharah* (bersuci), salat, zakat, puasa dan manasik haji. Masalah-masalah *mu'amalat* juga dibahas seperti masalah jual beli, riba, pernikahan. Walaupun masalah masalah ushuluddin dan akhlak juga di singgung di dalam kitab ini, tetapi masalah yang berhubungan dengan syariat cukup dominan.

upaya membumikan hukum Allah berani mengambil jalan berbeda dengan 'ulama lainnya. Harus diakui bahwa terdapat banyak variabel yang mendorong Kyai Saleh untuk melawan arus yang ada saat itu dengan menulis kitab-kitab menggunakan bahasa lokal. Salah satu variabel yang menarik untuk diteliti adalah unsur episteme (nalar) yang dipakai Saleh Darat. Pengungkapan dan pelacakan nalar fiqh lokal dalam Kitab ini menjadi menarik untuk dikaji.

Secara umum, kitab Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam sebenarnya berintikan ajaran Islam atau aturan-aturan dalam ranah fikih dikarenakan penulis kitab menerangkan kandungan iman hanya sebagai prolog dan tasawwuf sebagai epilog.

Pada halaman 1 sampai 8, Saleh Darat menggambarkan kewajiban setiap muslim secara global yang disandarkan pada sunnah rasul, mulai kewajiban yang terkandung dalam Islam, kemudian kewajiban yang terkandung dalam Iman, hingga kewajiban yang terkandung dalam Ihsan.

Pada halaman 9 sampai 32, Saleh Darat mulai membahas secara detail pilar pertama yang wajib diketahui oleh seorang mukallaf adalah mengetahui Allah. Maka dalam halaman tersebut, beliau mengupas tuntas sifat-sifat Allah mulai dari sifat wajib, sifat mumkin, hingga sifat mustahil yang berafiliasi dengan madzhab Asy'ariyah. Untuk menjaga keimanan orang awam, Saleh Darat mengidentifikasi kekufuran bagi orang-orang sebagai berikut: 1) orang yang meyakini dan menirukan perkataan Syekh Siti Jenar; 2) orang yang mengucapkan tidak ada gunanya pelaksanaan sholat, zakat, haji karena yang dianggap hanya perbuatan hati seseorang; 3) tidak ada taklif

bagi orang yang sudah mencapai ma'rifat; 4) orang yang mempercayai perkataan dukun yang menebak hari sial manusia berdasarkan hari dan pasaran (Kliwon, Legi, Pahing, Pon, Wage). Lebih lanjut, Saleh Darat juga melarang orang awam mempelajari teori *Wahdat al-Wujud*, melarang mengkaji kitab *Tuhfat al-Mursalah* dan *Insan Kamil*, melarang mempelajari ilmu nujum, ilmu sihir, dan ilmu persilatan dikarenakan memberikan dampak buruk (*madharat*) bagi orang Islam, dan melarang mempelajari ilmu kekuatan badan dan kekebalan kulit dikarenakan tidak bermanfaat baik di dunia maupun di akhirat. Dan secara umum, orang yang mempunyai ilmu sihir, kekuatan badan, dan kekebalan kulit menyebabkan orang terjebak dalam dosa besar (*maksiat*) seperti melakukan pemerkosaan/zina dan melakukan perampokan di jalan (*qati' al-tariq*).[44]

Untuk merespon kondisi yang berkembang, Saleh Darat mewajibkan setiap orang Islam untuk mengintegrasikan syariat laksana kapal, tariqat laksana samudra, dan hakikat laksana intan permata yang ada di dasar lautan. Kalau diaplikasikan dalam salat, seseorang sebelum salat harus niat terlebih dahulu yang merupakan aspek syariat. Setelah itu, seseorang melakukan salat secara nyata yang merupakan aspek tariqat, kemudian seseorang harus meninggalkan nafsu merasa melakukan salat secara mandiri sebagai konsekwensi pelaksanaan hakikat.[45]

Dalam persoalan ushul (pokok-pokok agama), Saleh Darat juga mengidentifikasi kewajiban yang harus dilakukan setiap orang Islam. Diantaranya adalah seorang muslim wajib menjaga lima perkara; 1) agama; 2) nyawa; 3) harta; 4) kehormatan; 5)

[44]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 31-32.

[45]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 27-28.

akal. Maksud pemeliharaan agama adalah dengan melaksanakan empat perkara yang menjadi intisari agama,[46] yaitu kandungan syahadat yang berupa ketetapan dzat Allah yakni meyakini wujudnya Allah dengan sifat sempurna, menetapkan sifat-sifat Allah, menetapkan tindakan-tindakan Allah, dan terakhir menetapkan kebenaran Nabi Muhammad.[47] Dengan kata lain, yang merusak agama seseorang itu perbuatan murtad.[48]

Maksud perlindungan nyawa adalah menjauhi semua perbuatan maksiat yang menyebabkan adanya had seperti membunuh orang, mencuri, merampok. Jika seseorang melakukan perbuatan di atas, maka sudah barang tentu akan menerima sanksi kematian dari Ratu yang menyebabkan kerusakan badan. Sedangkan maksud dari perlindungan harta adalah mentasarufkan harta yang tidak bermanfaat menurut agama seperti membeli barang yang haram, menyewa barang yang haram, dan atau memberi barang yang diproses menjadi haram.[49]

Adapun maksud dari perlindungan kehormatan adalah menjauhi perkara yang dapat merusak kehormatan seperti zina, tuduhan zina seperti mengatakan orang lonte atau anak lonte, sundel atau anak sundel yang menyebabkan adanya had. Sedangkan maksud perlindungan terhadap akal adalah menjauhi perkara yang dapat merusak akal seperti minum

[46]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 32

[47]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 20

[48]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 21

[49]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 32

arak dan semua barang yang memabukkan dikarenakan dapat menghilangkan atau mengurangi kesempurnaan akal.[50]

Kewajiban lain yang harus dilakukan seorang muslim adalah interaksi sosial yang didasarkan pada *positif thinking* (*husn ad-dan*). Yakni seseorang wajib mengikuti tatakrama dan adat kebiasaan suatu Negara selama tidak bertentangan dengan syariat. Misalnya penghormatan orang arab dengan ucapan salam, penghormatan orang turki dengan mengangkat tangan kea rah kepala, dan kebiasaan penghormatan orang jawa dengan merapatkan kedua tangan dan ditempelkan ke hidungnya.[51]

Sebelum memulai dengan pembahasan perkarang yang terkandung dalam rukun Islam, Saleh Darat menjelaskan kewajiban seseorang untuk menjauhi semua larangan Allah yang disimbolkan dengan dosa kecil dan dosa besar. Sedangkan orang yang menjalankan perbuatan maksiat baik dosa kecil maupun dosa besar berkewajiban melakukan pertaubatan dengan cara-cara yang sudah ditentukan ulama Ahlussunah.[52]

Pada halaman 41 sampai 145, Saleh Darat mulai menjelaskan kandungan rukun Islam yang dimulai dengan persoalan shalat dan yang melingkupinya, persoalan zakat dan yang melingkupinya, puasa dan yang melingkupinya, dan haji.

Pada halaman 145 sampai 174, Saleh Darat mulai membahas persoalan ekonomi (*muamalah*). Dalam bidang muamalah, beliau membahas persoalan jual beli dan yang melingkupinya, riba, hutang piutang (*al-qard*), pinjaman (*al-ariyah*), mengambil

[50]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 34

[51]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 35

[52]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 35-40

harta secara samar (*al-ghasb*), perjanjian dalam pengerjaan lahan sawah (*al-mukhabarah dan al-muzara'ah*), dan sewa-menyewa (*al-ijarah*).

Pada halaman 174 sampai 256, Saleh Darat mulai membahas tentang persoalan pernikan dan permasalahan yang melingkupinya. Salah satu persoalan pernikahan adalah persoalan kesejajaran lelaki terhadap perempuan dalam sufat baik maupun sifat buruk (*al-kafa'ah*). Persoalan kesejajaran merupakan persoalan penting namun tidak menjadi syarat sahnya nikah dikarenakan yang mempunyai hak kesejajaran adalah perempuan dan wali. Dalam arti jika seorang perempuan dan wali menerima suami yang tidak sejajar, maka sah nikahnya. Namun jika perempuan dan wali tidak menerima suami yang tidak sejajar, maka diperbolehkan merusak nikah (*faskh an-nikah*).[53]

Sedangkan tolok ukur kesejajaran lelaki dengan perempuan didasarkan pada lima hal. Pertama, kesehatan fisik dan mental seperti lelaki berpenyakitan baik fisik maupun mental tidak sejajar dengan perempuan yang sehat fisik dan mentalnya; kedua, kemerdekaan manusia seperti lelaki budak tidak sejajar dengan perempuan yang merdeka; ketiga, garis keturunan seperti lelaki yang tidak punya garis keturunan Bani Hasyim tidak sejajar dengan perempuan yang punya garis keturunan Bani Hasyim dan lelaki non-arab tidak sejajar dengan perempuan arab.[54] Sedangkan dalam stratifikasi sosial masyarakat Jawa, lelaki yang tidak punya garis keturunan bangsawan yang dijuluki raden tidak sejajar dengan perempuan yang punya

[53]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 218

[54]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 218

garis keturunan bangsawan tau raden ; keempat, keadilan dan keterpeliharaan agama misalnya lelaki yang fasik tidak sejajar dengan perempuan yang adil dan lelaki bodoh tidak sejajar dengan perempuan pandai; dan kelima, pekerjaan seperti lelaki anak tukang sapu pasar dan tukang cantuk tidak sejajar dengan perempuan anak tukang kayu dan tukang jahit dikarenakan pekerjaan tukang kayu dan tukang jahit lebih mulia daripada tukang sapu dan tukang cantuk. Begitu juga, lelaki anak tukang kayu dan tukang jahit tidak sejajar dengan perempuan anak saudagar/pengusaha dikarenakan pekerjaan saudagar lebih mulia daripada tukang kayu dan tukang jahit. Sedangkan lelaki anak saudagar tidak sejajar dengan perempuan anak ulama'.[55]

Setelah selesai menjelaskan masalah pernikahan dan produk turunannya secara tuntas, Saleh Darat membahas sanksi kriminalitas secara terbatas pada persoalan zina, pencurian, dan perampokan yang hanya dieksekusi oleh Ratu Syariah bukan masyarakat pada umumnya. Berbeda dengan pelaksanaan shalat dan pernikahan yang disimbolkan dengan bahasa "kitab". Namun dalam persoalan sanksi (*al-hudud*), Saleh Darat mengkatagorikannya sebagai "bab" bikan "kitab yang didalamnya ada "bab" dan "fasl".[56] Setelah itu, Saleh Darat menjelaskan hukum sesembelihan (*az-zabaih*), makanan (*at'imah*), kurban (*udhiyah*), dan akikah (*aqiqah*).[57]

[55]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 219

[56]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 257

[57]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 258-273.

Sebagai akhir kajian, Saleh Darat mencoba mendiskripsikan tentang kewajiban yang harus dilakukan oleh seorang muslim dengan mengetahui sifat tercela yang cenderung melakukan pengerusakan (*muhlikat*) dan baik yang cenderung menyelamatkan (*munjiyat*).[58] Adapun sumber penulisan kitab Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam adalah kitab Al-Um karya imam Syafi'i, Syarh al-Manhaj karya Zakaria al-Ansari, Syarh al-Khatib karya Syarbini, Durar al-Bahiyyah karya Bakri, dan kitab Ihya' Ulumuddin karya Abu Hamid al-Ghazali.[59]

4. Penilaian Kitab Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam

Terkait dengan penilaian kitab *majmu',* Martin Bruinessen (1999:128) menggambarkan bahwa kitab ini merupakan satu-satunya kitab *fiqh* berbahasa Jawa yang sangat penting. Kitab *Majmu'at al-Syari'ah* ini cukup memasyarakat dan sangat berpengaruh di kalangan masyarakat Muslim Jawa. Sampai-samapi kitab ini harus dipelajari sebelum seseorang dibaiat menjadi anggota Tarekat *Naqsyabandiyah*. Di pesantren Kempek Cirebon misalnya, Kitab *Majmu'at al- Syari'ah* diajarkan kepada santrinya yang tidak menguasai bahasa Arab dengan baik.[60]

Keunikan kitab ini dengan unsur-unsur *lokal wisdom*-nya, telah menarik banyak peneliti untuk mengkaji dan menelaahnya dari berbagai aspeknya. Di antaranya adalah penelitian disertasi Abdullah Salim yang berjudul: *Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li*

[58]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 276-277

[59]Muhammad Shalih ibn 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hal. 278

[60]Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999) hal. 128.

al-'Awam (Suatu Kajian Terhadap Fiqh Berbahasa Jawa, Akhir Abad XIX).[61]

Dalam penelitian ini Salim banyak mengungkap aspek linguistik dan sejarah sosial intelektual Saleh Darat. Sarjana lain yang mengkaji kitab *Majmu'at* adalah Saifuddin Zuhri dengan judul Sejarah Kebangkitan Islam. Zuhri tampak lebih menekankan pendekatan historis akan transmisi keilmuan Kitab ini khususnya di Jawa. Demikian halnya dengan Ismawati, peneliti dari Semarang, dalam karyanya berjudul *Change and Continuity: Tradisi Pemikiran Islam di Jawa abad 19-20.* Penelitian Ismawati tampak lebih menekankan pada jaringan dan transmisi keilmuan ulama di Jawa. Dengan pendekatan sejarah sosial intelektual, Ismawati sedikit menyinggung Kitab *Majmu'* ini.

[61]Detailnya dapat dilihat dalam penelitian Abdullah Salim, *"Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam"* (Suatu Kajian terhadap Fiqh berbahasa Jawa, Akhir Abad XIX), Disertasi (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Ciputat, 1995).

BAB IV
MODEL FIKIH AKBAR KIAI SALEH DARAT DAN KONSTRUKSI NALAR DALAM MANUSKRIP *MAJMU'*

A. Konstruksi Nalar Kiai Saleh Darat dalam Manuskrip *Majmu'*.

Manuskrip *Majmū'ah al-Syarī'ah al-Kāfiyah li al-'Awām* (selanjutnya disebut-manuskrip *Majmu'*) merupakan salah satu karya 'ulama Nusantara yang terkenal. Dan, hingga kini masih dipakai di Jawa Tengah umumnya dan khususnya Muslim di Kabupaten Kendal. Manuskrip ini dicetak di beberapa tempat di Singapura dan Bombay. Dan, dalam edisi cetak ulang di Semarang, tebal manuskrip ini sampai pada 279 (dua ratus tujuh puluh) halaman. Menurut Saifuddin Zuhri, Manuskrip-manuskrip Kiai Saleh Darat, utamanya manuskrip *Majmu'* ini menjadi penting di antara para santri di Jawa khususnya yang belum menguasai bahasa Arab, namun mempunyai semangat untuk memperdalam ilmu agama Islam utamanya bab fikih.[1] Bahkan menurut Salim, Manuskrip *Majmu'* ini di kalangan Muslim Jawa khususnya untuk santri di Pesantren Kempek

[1]Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam,* (Bandung: Maarif, 1981) hal. 119

Cirebon, Kendal harus mengkaji manuskrip ini. Uniknya lagi, manuskrip ini menjadi bacaan wajib bagi para calon suami di daerah tertentu.[2]

Sesuai judul dan nama manuskrip tersebut, bahwa manuskrip ini identik dengan manuskrip syari'ah yang condong dalam kajian fikih (hukum Islam). Paling tidak terdapat dua kata kunci yang dapat dijadikan pintu masuk untuk menganalisis manuskrip ini, yaitu kata "syari'ah" dan "'awam". [3] Dua kata kunci ini, merupakan pintu masuk untuk mengkaji dan membedah manuskrip ini lebih lanjut. Manuskrip ini, kendati diawali dengan kajian atau pembahasan akidah (keimanan) dan sedikit tasawuf, manuskrip ini dimasukkan dalam kategori manuskrip fikih. Hampir semua sarjana yang mengkaji dan meneliti manuskrip Saleh Darat, memasukkan manuskrip ini dalam kategori hukum Islam.[4] Namun demikian, penulis tidak akan larut dalam diskursus ini. Melainkan lebih ingin masuk untuk menemukan konstruksi nalar yang dipakai Saleh Darat dalam merumuskan dan menyusun karya ini.

Beberapa pertanyaan penting mendasar untuk diajukan adalah apa dan mengapa Kiai Saleh Darat menulis manuskrip

[2]Abdullah Salim, "Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam (Suatu Kajian terhadap Fiqh berbahasa Jawa, Akhir Abad XIX), Disertasi (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Ciputat, 1995), hal. 26-27.

[3]al-Syeikh Hajj Muhammad Shalih Ibnu 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putera, t.th.)

[4]Di antara para sarjana yang serius dan "concern" dengan penelitian karya karya Saleh darat adalah Muchoyyar HS, "K.H. Muhammad Shalih Darat al-Samarani: Studi Tafsir *Faidl al-Rahmân fî Tarjamah Tafsîr Kalâm Mâlik al-Dayyân*" (Disertasi--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000), Muslich Sabir, *Studi Manuskrip Manhaj al-Atqiyâ': Suatu Upaya untuk Mengungkap Pemikiran Tasawuf K.H. Shalih Darat* (Semarang: IAIN Wali Songo, 2003) Abdullah Salim, "*Majmu'at al-Sharî'ah al-Kâfiyah li al-Awwâm Karya K.H. Shalih Darat*: Suatu Kajian terhadap Manuskrip Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M" (Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1995)

ini dengan menggunakan terma syari'ah dan kata terma 'awam? Jawaban dari pertanyaan tersebut akan membukakan jalan untuk mengetahui konstruksi nalar Saleh Darat yang termaktub dalam manuskrip *Majmu'* ini.

Untuk menjawab pertanyaan di atas, maka pelacakan terhadap manuskrip ini menjadi sebuah keniscayaan. Dalam hal ini, Kiai Saleh DaratDarat mengungkapkan dalam manuskripnya yang unik ini, yaitu *Hadza Kitab Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-'Awam.* Sepenggal ungkapa dari Kiai dikatakan: *"kerono arah supoyo pahamo wong-wong amsal ingsun awam kang ora ngerti boso Arab muga-muga dadi manfaat bisa ngelakoni kabeh kang sinebut ing njeroni iki tarjamah...."* (karena untuk tujuan agar orang-orang 'awam akan pemahaman mereka terhadap bahasa Arab, mudah-mudahan dapat bermanfaat dan mereka dapat mengamalkan semua apa yang telah ditulis dalam manuskrip tarjamah ini).[5]

Dari sepenggal proposisi langsung Kiai Saleh Darat di atas tampak jelas akan motivasi yang menjadi asal-usul dari misi dan maksud besar akan Kiai Saleh Darat dalam penulisan manuskrip Majmu 'ini. Bahwa *segmen* yang hendak dibidik oleh Saleh Darat adalah orang-orang *'awam*. Utamanya adalah orang 'awam dalam bidang agama dan bahasa Arab. Walhasil, instrumentasi bahasa Arab yang selama ini banyak dipakai para ulama' atau fuqaha' dalam narasi keilmuan dan pemikiran Islam, oleh Saleh Darat dirubah. Terma *'awam* (orang yang umum atau kebanyakan orang) menunjukkan setting sosial pada saat Kiai Saleh Darat hidup.

[5]Al-Syeikh Hajj Muhammad Shalih Ibnu 'Umar al-Samarani, *Majmu'ah al-Syari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putera, t.th.), hal. 278.

Untuk mengetahui, mengapa Kiai Saleh Darat menggunakan kata '*awam,* maka analisis sosio-historis menjadi penting, untuk menemukan hakikat dari makna kata '*awam* di sini. Dilihat dari aspek dan sisi sosial, pada abad ke-19 utamanya, bahwa mayoritas masyarakat Muslim Semarang masih buta terhadap pemahaman keagamaan. Artinya, mereka tidak dapat mengakses ilmu-ilmu keislaman secara tepat dan baik, mengingat kitab-kitab fikih (keislaman) lainnya lebih banyak ditulis dengan bahasa Arab. Sementara kemampuan dan penguasaan bahasa Arab masyarakat akan bahasa Arab saat itu masih sangat lemah.

Faktor sebagaimana disebut di atas yang menjadi penyebab utama dan faktor penghambat bagi mereka untuk mengkaji dan memperdalam ilmu-ilmu keislaman. Implikasinya adalah mereka mempunyai kecenderungan kemalasan untuk belajar dan mengetahui syari'at Islam. Parahnya, masyarakat kurang suka bahkan menjauh untuk meninggalkan ajaran syari'at Islam. Bahkan akan lebih ironis, ada sebagian yang masih teguh untuk mengamalkan ajaran Islam, namun tidak mengetahui pondasi dan dasar dan ilmunya dalam merekan menjalankan ibadah-ibadahnya.

Dengan demikian, yang dimaksud utama dari terma '*awam* dalam manuskrip ini adalah orang yang masih buta dengan agama Islam khususnya mereka yang tidak atau belum menguasai bahasa Arab. Realitas empiris inilah, tampaknya menjadi pendorong Kiai Saleh Darat untuk menulis manuskrip ini dengan instrumentasi bahasa Jawanya. Dalam hal ini Kiai Saleh Darat mengungkapkan: "*lan amal ngibadah ingkah sathithik kanthi ilmu ugi pondasi iku luweh apik, ketimbang iibadah akeh ananging mboten ngerti dasare"* (dan amal Ibadah yang dibarengi dengan ilmu lebih baik dibanding ibadah banyak

tapi gak tahu ilmunya). Ini menunjukkan bahwa Kiai Saleh Darat ingin mengajak masyarakat agar belajar banyak tentang arti penting sebuah ilmu. Selain itu, benang merah yang dapat diambil dari ungkapan Saleh Darat adalah fakta kehidupan sosial-religius masyoritas umat pada saat itu yang masih sangat terbatas kaitannya dengan penguasaan Bahasa Arab.

Selain variabel sosial di atas, variabel lainnya adalah politik yang terjadi pada saat Kiai Saleh Darat hidup. Faktor politik inilah yang juga tampak mendorong Kyai Saleh menulis beberapa manuskripnya dengan intrumentasi bahasa Jawa. Diketahui bahwa abad 19 saat itu, Nusantara masih dalam kungkungan Kolonial Hindia Belanda. Sebagai wilayah yang dijajah, maka segala aktivitas, baik sosial dan keagamaan selalu mendapat pengawasan dan pengintaian yang ketat oleh Bangsa Penjajah. Dengan kondisi yang demikian, maka ruang gerak dakwah dan pengajaran syari'at Islam menjadi sangat sempit dan terbatas. Terlebih untuk pada pemuka agama (kiai) saat itu untuk melakukan kuliah keagamaan secara terbuka. Kondisi kesulitan dan kesempitan semacam ini diakui sendiri oleh Kiai Saleh DaratDarat yang mengatakan dalam karyanya yang lain berjudul *Tarjamah Sabil al-'Abid* dengan ungkapan sebagai berikut:

> *"lan sarehne ora ono ing dalem iki zaman wong kang nglakoni mengkono mider-mider marang kampung-kampung utawa marang desa-desa, kerana arah muruki agama Islam kerana kinaweden fitnah zaman, maka dadi wajib ingatase 'alim arep nggawe'ake manuskrip perkarane agama Islam sangking 'aqaid al-iman lan furu' al-syari'ah bab Thaharah lan Bab Shalat kelawan endi-endi carane, cara melayu utawa cara Jawa..."*[6]

[6]Abdullah Salim, "Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam (Suatu Kajian terhadap Fiqh berbahasa Jawa, Akhir Abad XIX), Disertasi (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Ciputat, 1995), hal. 49.

Sepenggal kutipan Kiai Saleh Darat telah mencerminkan akan realitas politik dan kondisi faktual saat itu. Pada kondisi yang demikian, sulit sekali ditemukan para juru dakwah atau kiai-kiai untuk berkeliling dan berputar untuk menyiarkan ajaran agama Islam. Kendala utama di sini adalah adanya "fitnah zaman" atau yang dikenal dengan "penjajahan" yang dilakukan Belanda. Pada situasi politik dan kondisi semacam inilah para Kiai dan juru Dakwah dituntut untuk menulis manuskrip dan karya yang mengandung ajaran Islam. Tentunya karya dan manuskrip tersebut harus dapat diakses oleh masyarakat yang pada saat itu masih *'awam* yang telah dijelaskan sebelumnya. Dengan demikian, pilihan bahasa yang tepat digunakan agar dapat diakses pada zaman tersebut adalah menggunakan media Bahasa Melayu atau bahasa Jawa.

Singkat kata, Kia Saleh melalui karyanya manuskrip *Majmu'* ini, sangat ingin mengajak umat agar membekali ibadah mereka dengan ilmu-ilmu agama, baik dalam bidang akidah atau syari'at, agar ibadah manusia sempurna. Kiai Saleh Darat tanpak memberikan pengetahuan (tranformasi) dalam bidang fiqh (syariat) Islam, utamanya bagi orang-orang awam, meskipun isinya dapat menjadi acuan dan bacaan bagi kaum Muslim pada umumnya. Untuk mengetahui motif dan basis nalar yang dipakai Kiai Saleh Darat mengapa ia memilih instrumentasi bahasa Jawa, dalam karyanya yang lain ia mengatakan:

> "*Mangka mengkono-mengkono iku kufur Zindiq na'udzu billah min dzalika al-Hasil ora ning ma'nane qur'an anging kelawan taufiq sangking kanjeng nabi Muhammad Saw, utawa sangking ijtihade para salafus-Shalihin. Artine Taufiq iku temurune sangking Kanjeng Nabi Muhammad SAW. Utawa anapun hakikate Maknane Qur'an. Mangka ora ana anging weruh, anging Allah Subhanahuwata'ala. Utawi*

anapun tafsir kelawan ta'wil iku wenang. Utawi ma'nane ta'wil iku amingguna'aken ayat qur'an, marang ma'na kang patut ngerti lan burine lan ora nyulayani manuskrip lan hadits. Kerana para salafus shalihin kabeh iku pada tafsire ing Qur'an lan hale podho supoyo ing dalem tafsire ora ono anging setengahe maring setengahe. (Maka, begitulah kufur zindiq, na'udzu billah min dzalik. Tidak pada makna Alqur'an, akan tetapi dengan Taufiq dari Nabi Muhammad SAW, atau dari ijtihadnya para salafus-salihin. Artinya, taufiq itu turunnya dari Nabi Muhammad. Atau adapun hakikatnya makna Alqur'an, maka tidak ada yang Maha Tahu, selain Allah SWT. Adapun tafsir dengan takwil itu diperbolehkan. Makna takwil itu menyandingkan ayat al-Qur'an, dengan makna yang dapat dimengerti dan makna finalnya tidak menyalahi manuskrip al-Qur'an dan Hadist. Karena para salafus-salihin semua itu sama tafsirnya al-Qur'an, agar dalam menafsirkan tidak ada kecuali setengahnya dari setengahnya.

Ungkapan Kiai Saleh Darat di atas yang dinukilkan dari Manuskrip tafisrnya yang berjudul *Faid al-Rahman,* sejatinya telah menyiratkan akan urgensi intrumentasi bahasa lokal dalam karya-karyanya. Menurutnya, ta'wil Alqur'an dengan bahasa yang dapat dimengerti oleh khalayak umum dan makna akhirnya tidak menyalahi makna asli Alqur'an dalam hal ini diperbolehkan bahkan menjadi sebuah metode penting. Dari sini tampak Kiai Saleh Darat memakai perspektif yang cukup berbeda dengan Kiai lainnya yang banyak menggunakan bahasa Arab. Argumentasi inilah yang tampak ingin media informasi dan transformasi ilmu-ilmu agama bagi orang *'awam*. Inilah yang kemudian menjadikan peran dan perjuangan Kiai Saleh Darat sangat berperan penting bagi penyebaran agama Islam di Nusantara utamanya pada abad ke-19.

Pada titik ini, untuk sekedar komparasi dalam rangka menemukan nalar Saleh Darat, menarik mencermati ungkapannya dalam manuskrip (karya)-nya yang lain. Kiai Saleh Darat telah menulis manuskrip tafsir *Faidl al-Rahman*, atas permintaan RA Kartini, ditujukan untuk pembaca *'awam* yang ingin mengetahui tentang kajian ayat suci Alqur'an. Meskipun persentuhan dan pergumulan Kiai Saleh Darat dengan banyak referensi dan tradisi peradaban dunia lainnya seperti Arab, Turki, Eropa bahkan Persia, namun Kiai Saleh Darat tetap berusaha mengajak dialog dan mengajarkan dengan metode yang sederhana dan mengena. Apa yang dilakukan dan diaplikasikan Kiai Saleh Daratsesuai dengan perintah Nabi SAW yang termaktub dalam hadits dari Ibnu 'Abbas yang diriwayatkan al-Dailami, yang berbunyi: *amarana an nukallima al-nas 'ala qadri 'uqulihim* (kita diperintahkan untuk berdialog dengan masyarakat sesuai kapasitas akal (pengetahuan) mereka).[7]

Kiai Saleh Darat menggunakan sandaran dan referensi utama dalam menulis manuskrip tafsir berbahasa Jawa ini. Di antaranya manuskrip Tafsir *Mafatih al-Ghaib* karya al-Razi, Tafsir *al-Jalalain* karya Jalal al-Din al-Suyuthi dan al-Mahalli serta *Lubab at-Ta'til* karya Imam al-Khazin. Dalam karyanya ini Kiai Saleh Daratmengatakan:

> *Tegese anatha ora podho angen-angen poro menungso kabeh ing ma'nane Qur'an.Ing aningali ingsun ing ghalibe wong 'ajam ora ana padha angen-angen ing ma'nane Qur'an, kerana ora ngerti ing carane dan orang ngerti ma'nane kerana Qur'an temurune kelawan basa 'Arab*"(Artinya adakah semua manusia tidak berangan-angan pada makna Al-Qur'an, yang saya tahu bahwa semua orang 'awam tidak

[7]Lihat al-Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Jami' al-Kabir,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.) Juz I, hal. 5727.

ada yang berangan-angan tentang maknanya Al-Qur'an, karena tidak mengerti cara dan tidak mengerti makna Al-Qur'an, karena Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab)

Sepenggal ungkapan dari Kiai Saleh Darat di atas menjadi titik penguat akan keprihatinan (bahasa jiwa) yang ada dalam benak sanubari Kiai Saleh. Bahwa masyarkat umum yang dihadapi Kiai Saleh Darat saat itu dalam kondisi buta akan bahasa Arab. Berangkat dari keprihatinan inilah, kemudian Kiai Saleh Darat tampak berusaha melahirkan karya (buku pengangan dan bacaan) yang dapat diakses untuk orang-orang' awam.

Apa yang digagas dan diimplementasikan Kiai Saleh Darat telah menekankan akan arti penting sebuah metode dan instrumen dalam penyebaran agama Islam. Pada titik ini Kiai Saleh Darat telah merumuskan sebuah pendekatan "ethno-hermeneutika" yaitu sebuah pendekatan yang berusaha mengarifi "Islam Lokal". Tampak sekali Kiai Saleh Darat mengintroduksi sebuah pendekatan yang unik dan spesifik, temporal dan realistik. Sebab, ia telah membangun nalar berdasarkan pada pengalaman hidup dan pergumulannya dengan masyarakat 'awam. Ia telah memulai penafsiran berangkat dari realitas dan problem-problem manusia yang kemudian dicarikan solusinya dalam sumber skunder keagamaan, yaitu pendapat-pendapat ulama dan sumber primer keagamaan, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah.

Pendek kata, uraian analisis isi dan wacana Kiai Saleh Darat ini telah membuka akan model (nalar) yang dibangun dan dikembangkan beliau. Nalar yang dikembangkan Kiai Saleh Darat pada abad ke-19 sejatinya telah merepresentasikan akan

urgensi dan posisi Islam Pesisir Tanah Jawa selama dua abad terkahir. Dari sini semakin jelas, bahwa model nalarnya yang dikembangnya tampak lebih berbasis pada tradisi dan nalar Jawa bagian pesisir utara.

Pada kajian-kajian Islam relasi Jawa, potret Jawa Pesisiran jarang --untuk tidak mengatakan tidak ada-- diteliti para peneliti, terlebih untuk di-*blow up* akan berbagai karakteristiknya di banding Islam Jawa pedalaman.

Penelitian-penelitian terkait Jawa, dengan berbagai macam perspektifnya, baik relasi agama dan adat, Islam dan Pesantren selalu terpusat pada konteks Jawa pedalaman, relasi Jawa-Kerajaan dan lain sebagainya. Artinya, penelitian terkait Islam Jawa selama ini banyak memberikan porsi dan suguhan akan relasi dan pergulatan anatara Islam dengan kebudayaan Jawa pedalaman, yang banyak terwarisi dari kebudayaan agama Hindhu. Apa yang disuguhkan Kiai Saleh Darat telah menyuguhkan sisi lain tentang Jawa-Islam dan semakin memberi distingsi akan potret nalar Jawa Pesisiran yang tampak jelas berbeda dengan peta kebudayaan dan mental orang Islam Jawa pedalaman.

Kenyataan yang terjadi dalam dunia riset adalah kajian Islam pesisiran Jawa belum menjadi tema yang menarik dalam riset tentang relasi Islam-Jawa. Selama ini kajian atau riset yang membedah terkait Jawa dengan berbagai sisi dan dimensinya hanya mempublikasikan penelitian-penelitian dengan struktur mental dan perspektif dari pusat kekuasaan Jawa, utamanya area Jawa pedalaman, yaitu Yogyakarta dan Surakarta. Padahal jika diteliti lebih dalam, terdapat distingsi yang tajam dan perspektif antara Jawa pedalaman dengan Jawa pesisiran.

Khususnya terletak pada bagaimana cara melihat dan mengkaji karakter manusia dengan berbagai variabelnya.

Seacara faktual empiris, ketika peneliti membedah dan mengkaji terkait narasi Jawa, maka pembaca selalu disajikan dengan kajian pedalaman berkisar pada konteks politik dan kekuasaan yang terstruktur oleh benturan antara kerajaan dengan kekuatan Kolonial Hindia Belanda. Narasi tersebut dibumbui dengan karakter khusus dalam peradaban pedalaman yang melahirkan paradigma dan bertindak yang cenderung eksklusif. Tentunya dengan aroma bahasa "inggil" begitu formal pada stigma dan strata.

Potret dan karakter demikian tentunya berbeda dengan Jawa Pesisiran. Di mana budaya pesisiran menjadi sintesa akan pergumulan antara peradaban Jawa dengan peradaban-peradaban dunia lainnya. Ini konsekuensi dari kontak, relasi dan kerjasama dalam aspek ekonomi-politik di wilayah Jawa pesisir, utamanya pesisir utara dalam hal ini Semarang yang saat itu telah menjadi pelabuhan besar dan Bandar dunia. Diketahui, melalui catatan historis bahwa pergumulan tersebut selama rentang abad ke-13 samapai abad ke-19 telah mempola cara berpikir dan kultur yang cenderung beralainan antara masyarakat Jawa Pesisiran dibanding Jawa pedalaman.

Persinggungan antara masyarakar Pesisir Utara Jawa dengan dunia luar menjadi poin penting dalam membentuk karakter yang toleran dan inklusif. Diketahui bahwa pada abad ke-12 Penduduk Jawa telah membangun hubungan ekonomis dan politis dengan Tionghoa. Catatan sejarah bahwa Kubila Khan telah membangun hubungan politik dan ekonomi. Demikian halnya dengan Laksamana Cheng Ho pada abad ke-15 dengan

misi agama dan dagang telah membentuk karakter Masyarakat pesisiran. Diakui, dialektika dan kontak dengan pelbagai budaya dari dunia menjadi bagian penting dari karakter dasar orang Jawa Pesisiran, hingga kemudian berimpliaksi pada model ritual keagamaan, arsitektur, kuliner dan tradisi apapun.

Berdasarkan pemetaan dan analisis berbasis sosial, politik, ekonomi, penelitian terkait nalar Kiai Saleh Darat seharusnya diposisikan pada dimensi dan konteks kajian Islam-Jawa Pesisiran. Dengan demikian, harapannya akan ditemukan distingsi dibanding nalar Jawa bagian pedalaman. Langkah ini menjadi urgen untuk menempatkan nalar Kiai Saleh Darat menjadi bagian penting dari kajian penting Islam Nusantara.

Secara historis ilmiah, pantas diakui bahwa Islam Jawa Pesisiran Jawa telah menjadi motor penggerak akan dinamika kajian Islam Nusantara. Pada saat yang sama Islam pesisiran Jawa juga telah memberikan fenomena dan nalar masyararakat Muslim di daerah Jawa bagian utara. Memotret sekaligus memandang Muslim Jawa Pesisiran dengan karakter mental dan dinamika keilmuan, menjadi penting dan pada gilirannya akan melahirkan sikap yang toleran dan inklusif dengan pluralis. Hal ini pula yang kemudian dapat menjauhi paham dan sikap fanatisme geografis yang hanya mengkaji Jawa hanya terfokus pada Jawa-pedalaman.

Elaborasi di atas, telah meneguhkan akan arti penting penelusuran akan wacana Islam Nusantara dan Islam Pesisiran. Poin pentingnya adalah kaitannya dengan nalar dan model pribumisasi syari'at Islam yang ditebarkan Kiai Saleh Darat untuk kemudian menjadi teori besar yang dapat dikembangkan dewasa ini. Karena itu, melihat dialektika kearifan lokal melalui

Islam psesisiran Jawa menjadi titik pembuka untuk memetakan karakter dan potret keagamaan masyarakat Jawa pesisiran.

Penelitian melalui narasi yang diproduksi Kiai Saleh Darat sejatinya telah menyuguhkan sebuah fenomena akan model dan transmisi syari'at Islam Nusantara, yang berbasisikan kearifan lokal. Fenomena ini tentunya berbanding tidak lurus dengan karakter dan model transmisi agama Islam sekarang yang cenderung radikal yang sarat dengan nuansa dan semangat Arabisme, dan cenderung mengabaikan kearifan lokal yang menjadi instrumen dan metode pembumian syari'at Islam.

Dengan membaca dan menelaah dari kajian narasi dan teks yang dihasilkan Kiai Saleh, sangat jelas bahwa ia telah menyajikan dan memberikan akan ruang dialog bagi transmisi ilmu-ilmu keagamaan, dalam hal ini Islam. Pada saat yang sama, Kiai Saleh Darat tidak terpaku pada metode dan instrumen dakwah yang monoton dan sempit. Tampak sekali bahwa Kiai Saleh sangat menekankan akan makna akan pergumulan syari'at dengan kearifan lokal. Artinya ia telah meluangkan akan adanya dialektika, dalam rangka mewujudkan model Islam yang moderat yang ramah dan penuh kedamaian.

Penanaman fiqh untuk orang 'awam yang dikembangkan Kiai Saleh Darat sejatinya telah memberikan ruang dialog dan negosiasi bagi orang 'awam akan proses gradualisasi dalam belajar ajaran-ajaran Islam. Diakui, ini merupakan potret transmisi dan penyebaran ajaran Islam model pesisiran, yang mengakomodasi tradisi lokal dan kearifan sosial.

Potret semacam ini,tentunya berbeda diametral dengan nalar dakwah politis dan ideologi Islam trans-nasional yang lebih menggunakan cara-cara yang cenderung radikal.

Mereka cenderung melakukan juastifikasi dan pembenaran-pembenaran kepunyaan mereka. Bahkan membuat takut dan teror dengan *truth-claim* akan halal-haram, mukmin-kafir dan lain sebagainya.

Pada akhirnya, metode, strategi dan intrumentasi yang dipakai dan dipilih Kiai Saleh Darat melalui karya utamanya Manuskrip *Majmu'* ini sejatinya telah menyuguhkan sebuah dialog dengan awam. Artinya, Kiai Saleh Darat berusaha mengakomodasi kearifan lokal dan tradisi-tradisi lokal pada masyarakat Jawa, khususnya pesisiran utara Jawa.

Dengan demikian, di sini dapat dikatakan bahwa nalar yang dikembangkan Kiai Saleh Darat adalah identitas Islam Jawa-pesisiran. Artinya, dalam nalar ini memberi kesempatan supaya kearifan lokal dapat membaur dalam dinamika Islam, melalui proses akulturasi dan inkulturasi. Selain itu Kiai Saleh Darat juga dapat dikatakan sebagai salah satu ulama pesisiran-Jawa, yang menulis puluhan manuskrip arab-pegon, dengan ragam tema: tafsir, fikih, tasawuf dan manuskrip untuk orang awam. Transmisi Syari'ah Kiai Saleh Darat merupakan model penyebaran Islam pesisir, yang mengakomodasi tradisi lokal dan memberikan ruang bagi kearifan lokal. Artinya tidak untuk menghakimi dan mengkafirkan prinsip yang berbeda dengan ajaran Islam, akan tetapi memberi tuntunan agar terjadi dialog antara yang orang 'awam dengan nilai-nilai keislaman.

B. Pribumisasi Fikih; Menyemai Akulturasi Islam dengan Budaya Lokal

Realitas tak terbantahkan adalah Tuhan telah menempatkan dan menjadikan bahasa (Arab) sebagai kendaraan verbalisasi bagi firman-firman-Nya. Dalam perjalanannya kemudian,

verbalisasi tersebut selanjutnya diobjektifkan oleh manusia dalam bentuk *mush-haf* tertulis. Pada titik inilah, sejatinya wahyu Tuhan tersebut telah memasuki fase awal akan adanya pelataran sejarah dan serta merta terikat dengan kaidah-kaidah sejarah yang bersifat kultural-empiris. Pesan-pesan Allah bersifat universal (mutlak) diperuntukkan panduan dan kebahagiaan seluruh umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Namun demikian, pesan universal tersebut masih mempunyai keterikatan dengan dimensi ruang dan waktu membuatnya mengambil lokus bahasa dan budaya Arab yang bersifat partikular (*juz'iyyat*).

Hadirnya sifat lokalitas Islam melalui *locus* bahasa dan budaya Arab pada prinsipnya bersifat instrumental-historis. Artinya terbuka peluang bagi upaya-upaya formalisasi ke dalam *locus* budaya dam bahasa selain Arab sehingga eksklusivisme Islam yang kebetulan bernuansa Arab sebenarnya tidak menjadi penghalang dan rintangan bagi ketersebaran Islam ke dunia luar Arab. Tetapi apabila unsur-unsur partikularitas Islam tersebut terlampau dipaksakan ke belahan dunia lain, (baca: dunia non-Arab) berarti lebih mengedepankan Islam dalam bentuk simbol dan formalnya yang tegas-tegas hanya "*Arab-Minded*" maka akan berimplikasi pada tersendatnya kesebaran Islam ke seluruh dunia.[8]

Penghadiran Islam membutuhkan wadah kultural untuk tumbuh dan bergerak di bumi, maka pengambilan lokus bahasa dan budaya yang kebetulan Arab tersebut bersifat niscaya. Keadaan ini tidak hanya dialami agama Islam namun seluruh agama yang memulai proses sejarah dalam kehidupan manusia pada dasarnya memerlukan wadah kultural (bahasa

[8]Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perenial* (Bandung: Mizan, 1993) hal. 25.

dan budaya tertentu, dimana suatu agama muncul pertama). Dalam prosesnya sangat mungkin saling mengkayakan atau memiskinkan sehingga dapat muncul suatu kultur bercirikan keagamaan atau simbol-simbol kultural tertentu dipakai guna mengekspresikan nilai-nilai keagamaan. Mengingat masyarakat tumbuh dalam bangun-bangun kultur yang beragam, maka ekspresi suatu agama secara kultural dan simbolik sangat boleh jadi juga beragam.[9]

Pendek kata, Islam dan budaya memang tidak dapat dipisahkan dikarenakan keduanya lahir sebagai fenomena sosial. Sebagai sebuah produk sosial, Islam senantiasa terikat dengan unsur lokalitas kultur yang bersifat partikular dan relatif. Adalah sangat logis apabila artikulasi dan ekspresi keislaman tidak pernah berwajah tunggal. Dengan demikian kebenaran Islam yang semula berada di tangan Allah yang bersifat perennial dan transhistoris, ketika berada dalam dekapan manusia-melalui rentang waktu dan tempat-telah memicu bermunculannya ragam Islam yang sebagai kenyataan tidak mungkin dinafikan. Hal ini menegaskan bahwa sebenarnya bangun ajaran Islam yang diterima Muslim saat ini telah berbaur dengan konstruksi historis dan konstruksi penafsiran sehingga muncul beraneka madzhab dan warna lokalitas kultural. Namun dalam kenyataannya sangat berbeda, yang berlangsung justru keterikatan kuat umat Islam (baca: mengagungkan atau *taqdis*) pada fakta-fakta partikular masa lalu. Fakta-fakta masa lalu selalu didudukkan sebagai rujukan utama kebenaran tunggal dalam berislam.[10]

---

[9]Frederick J Streng, *Undertanding Religious Life* (California: Dickenson Publishing Company, 1876) hal. 7.

[10]Muhammad Arkoun, *al-Fikru al-Ushuly wa Istihalat at-Ta'sil Nahwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islamy*, (London: Dar as-Saqi, 1999) hal. 115.

Dalam penelitian interaksi Islam dan berbagai budaya lokal tentu terdapat kemungkinan Islam mewarnai, mengubah, mengolah, dan memperbaruhi budaya lokal tetapi mungkin pula Islam yang aktif, atau malah sebaliknya para pendukung budaya lokal yang telah memahami ajaran Islam menurut kacamata warisan budaya lokal mereka. Melalui dialektika demikian, timbul proses lokalisasi (baca: Jawanisasi) unsur-unsur Islam yang melahirkan Islam-Kejawen dan lain sebagainya. Sebaliknya, jika para 'Ulama pendukung Islam yang aktif mengislamkan masyarakat Jawa, dari sini yang kemudian dapat melahirkan entitas Islam-Pesantren.[11]

Untuk konteks Indonesia, dinamika pemikiran Islam lebih banyak didominasi oleh trend mengarabkan Indonesia atau pengaraban tradisi lokal atas nama Islam. Konstruk pembacaan ini secara hermeneutis mendudukkan teks-teks begitu dominan di hadapan konteks, sehingga yang kemudian menjadi subordinat semata-mata. Tidak ada proses perumusan-penghayatan konteks sebelum proses kontekstualisasi teks. Akibatnya, nyaris seluruh nilai dan atau simbol budaya lokal harus melalui proses *screening* dengan pola pikir Islam-Arab sebagai parameter bagi diterima-tidaknya sebagai simbol Islam. Kebanyakan mereka kemudian bangga menyebut diri kaum *salaf* yang secara tekstual bermakna kaum terdahulu. Lantaran Islam lahir di tanah Arab, ber-*locus* bahasa dan budaya Arab dan tidak mau membedakan antara budi-daya Arab (*juz'iyyat*) dan esensi ajaran Islam (*kulliyat*). Sebagai implikasinya, nilai-nilai universalitas Islam yang senyatanya dapat mengatasi dimensi ruang dan waktu, akan terhalang oleh penghayatan religius yang terpenjara oleh ruang dan waktu yang Arab seperti simbol lokal Arab.

[11]Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003) hal. 8.

Apa yang telah diuraikan di atas menunjukkan bahwa sejatinya Islam adalah agama yang lahir dari hasil dialektika antara kehendak Allah dan kebudayaan manusia.[12] Sebagai produk dialektis, karena itu, sangat wajar jika kenyataan ini kemudian mendorong sebagian 'Ulama menghendaki agar dimensi partikular yang ada dalam Islam dibedakan dari dimensi universalitasnya. Episteme inilah yang kemudian melahirkan diskursus normativitas dan hostorisitas dalam Islam. Wajar apabila Islam sebagai risalah terakhir mempunyai dua watak (karakter) ganda. Artinya, pada satu sisi Islam berwatak abadi (*tsawābit*) yang sakral sebagai wahyu Tuhan.[13] Namun pada sisi lain, Islam juga berwatak profan (*mutaghayyirāt*) dinamis dengan perubahan ruang dan waktu. Islam watak kedua lebih didasarkan kreasi manusia (*ijtihād*) dalam merespons dinamika kehidupan manusia hukum Islam selalu membumi dan mampu merespon segala perubahan.[14] Konsekuensi logis dari ajaran yang berwatak ganda tersebut, memunculkan arti pentingnya pembaharuan (baca: dinamisasi dan pribumisasi) dalam Islam. Upaya dinamisasi dan pribumisasi banyak dilakukan melalui sumber-sumber keislaman yang diproduksi pemikir ('ulama) sepanjang sejarah tak terkecuali di bumi Nusantara. Sumber (manuskrip) dengan dinamika pemikiran Islamnya merepresentasikan semangat pembaruannya hingga kini terus

[12]M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius" dalam M. Amin Abdullah, dkk (editor), *Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hal. 6-7.

[13]Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), hal. 3;

[14]Yusuf al-Qarâdhawî, *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), hal. 22; lihat juga dalam Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam,* (Jakarta: Rajawali Pers dan Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, 1994), hal. 103-104.

berjalan dan terus digelorakan oleh para 'ulama (guru) dan mujtahidin Indonesia.

Islam masuk Nusantara abad ke-13 merupakan Islam sufi yang disebarkan oleh para guru tarekat. Melalui aktifitas dakwah mereka, transformasi nilai-nilai Islam di Nusantara tetap menjiwai nilai-nilai kebudayaan atau unsur-unsur lama. Mereka menggunakan pendekatan akomodatif dan kompromistis dengan tidak mempersoalkan kemurnian agama. Maka, Islam dapat diterima dan berdampingan dengan tradisi lama tanpa menimbulkan ketegangan yang berarti. Berbagai institusi tradisi lama seperti kenduri dan ritual-ritual keagamaan lainnya dapat diislamkan dan mereka dapat menyusupkan unsur-unsur Islam tanpa mengorbankan filsafat dan seni kejawen mereka.[15]

Proses Islamisasi yang berlangsung secara harmonis, sesuai dengan kedudukan dan fungsi masing-masing keduanya sesungguhnya memainkan peran strategisnya baik dalam proses penyebaran dan pengembangan (*modes of transfer*) maupun dalam proses pembumian Islam (*modes of translation and transmission*) di wilayah Nusantara. Yang pertama, menyangkut masalah tentang bagaimana Islam disebarluaskan dari satu tempat ke tempat lainnya, sementara yang kedua menyangkut tentang bagaimana proses pembelajaran (*learning process*) ajaran Islam bisar disemaikan, ditanam, dibuahkan dan diaktualisasikan (*domestification process*) dalam jiwa para pemeluknya, sesuai dengan latar sejarah dan lingkungan sosial budaya masyarakat pendukungnya.

Di samping itu, penyebaran Islam di Nusantara telah mengalami dua proses sekaligus, yaitu: (1) proses adopsi (*to*

[15]Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawwuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Bentang, 2002), hal. 22

adopt) elemen-elemen kultur Nusantara; dan (2) pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaptasi (*to adapt*) kultur luar dengan nilai-nilai kultur internal.[16] Pada akhir abad ke-16 M di berbagai wilayah Nusantara telah terjadi proses pembahasalokalan (*vernakularisasi*) keilmuan Islam. Hal ini bisar dilihat dalam tiga fenomena. Pertama, digunakannya aksara arab dengan bahasa Melayu yang disebut dengan aksara Jawi. Kedua, banyaknya kata serapan dari bahasa Arab yang telah ditransformasikan dalam bahasa lokal. Ketiga, banyaknya karya sastra yang terinspirasi oleh model-model karya sastra Arab.[17]

Corak Islam yang ortodoks sangat berkembang di wilayah pesisir Utara Jawa melalui pesantren-pesantren sebagai tempat persemaian karya-karya tulis keagamaan dan kesastraan.[18] Yang mengimbangi wilayah Jawa pedalaman melalui Keraton sebagai pusatnya.[19] Dalam teks-teks Islam Jawa Pesisiran, pengaruh budaya Islam sangatlah kuat. Islam mencapai Jawa melalui-karya-karya tulis Islam Melayu. Akibatnya teks-teks Jawa Pesisiran isinya banyak meminjam dari teks-teks Islam berbahasa Melayu dan dari teks-teks berbahasa Arab.[20]

Bahasa Jawa Pesisiran yang awalnya merupakan tuturan ragam lisan atau dialek pesisir Jawa yang melalui proses Islamisasi kemudian diadopsi sebagai bahasa Jawa Pesantren;

---

[16]Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hal.

[17]Anthony H. Jhons, "Qur'anic Exegesis in The Malay World" dalam Andrew Rippin (ed), *Approach to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988), hal. 87-257

[18]Muhammad Damami, "Pesantren". Dalam Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum. Edi Sedyawati (ed). Jakarta: Pusat Bahasa dan Balai Pustaka, 2001

[19] Pigeaud 1976

[20] Pigeud 1976: 6

dan berasal dari bahasa Jawa Pesantren ragam tulis itulah bahasa Jawa mempunyai posisi penting. Maka sebagai salah satu ragam Bahasa Jawa, Bahasa Jawa_Kitab yang notabene merupakan bahasa keilmuan di Pesantren, sistem penulisannya selalu diekspresikan dengan menggunakan aksara pegon.[21]

Aksara pegon yang digunakan di Pesantren Jawa sebagai aksara akademik memang sebenarnya menjadi karakteristik aksara pesisiran. Sebab di daerah pesisiran pulau Jawah inilah muncul pusat-pusat keislaman seperti pondok pesantren yang berfungsi sebagai tempat pendidikan agama Islam. Di tempat seperti itulah lahir peradaban baru di Jawa; (1) aksara pesantren Jawa yang disebut pegon, (2) bahasa Jawa-Islam yang disebut bahasa Jawa-Kitab, (3) teks-teks keagamaan Islam atau kesusasteraan Islam yang disebut sastra Pesantren.[22]

Untuk memotret urgensi akulturasi Islam dan budaya lokal, Kiai Saleh Darat memberikan postulat Islam kebudayaan sebagai berikut :

> *"Lan setengah sangking wajib ingatase wong Islam iku arep mbagusaken penyono maring sekabehane, wong Islam ojo pisan-pisan nyono olo lan sayugyo ingatase wong Islam arep nuweni totokromo maring sakpadane Islam, lan meluho opo adate negoro sekiro-sekiro ora nulayani syariat."*.[23]

Penggalan kalimat di atas merupakan ungkapan yang sangat jelas terkait posisi Kiai Saleh Darat dalam merespon dialektika Islam dengan budaya lokal selama tidak bertentangan dengan

[21]Th. Piqeaud, *Literature of Java* (S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1967), vol. 1, hal. 34

[22]R.M.Ng Poerbatjaraka dan Tardjan Hadiwijaya, *Kepustakaan Djawa* (Kolff Jakarta: Djambatan, 1950), hal. 75

[23]Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), hal. 34-35

syariat. Menurut beliau, Islam mempunyai kemampuan adaptasi dengan budaya lokal, saling mengambil dan menerima. Adapun bukti akulturasi dalam manuskrip Majmu' terejawantahkan dalam beberapa topik sebagaimana berikut :

> *"Lan wajib ingatase wong Islam hurmat kelawan ngagungaken maring retune lan adate kahurmatane negoro kono koyo adate wong Arab hurmate kelawan aweh salam lan wong Turki kahurmate kelawan ngangkat tangane maring sirahe lan adate wong jowo kahurmatane kelawan nangkepaken tangan lorone den temokaken maring irunge mengkono iku den namani hormat, mongko ikulah namane tahiyyat ingdalem bongso Arabe".*[24]

Kalimat di atas dengan jelas memperlihatkan Kiai Saleh Darat menyamakan penghormatan sesama manusia yang dilambangkan dengan cara yang berbeda-beda antara orang Arab yang menghormati orang lain dengan memberikan salam, orang Turki yang mengangkat tangan hingga ke kepala, dan orang Jawa yang menghormati orang lain dengan mengumpulkan kedua tangan dan mengangkatnya hingga ke hidung. Semuanya secara substansial adalah sama yang berarti sebuah penghormatan. Sedangkan dalam persoalan pernikahan, manuskrip Majmu' mengapresiasinya sebagai berikut:

> *"Endi-endi wongkang mulyo nasabe iyo ora ngufoni ing wongkang asor nasabe contone anak lanange wongkang ora tedak raden iku ora ngufoni ing anak wadone wong kang tedak raden kerono raden iku nasab mulyo munggoh ajam Jowo".*[25]

Kalimat di atas sebenarnya menjelaskan persoalan kesebandingan antara pengantin putera dan pengantin puteri

[24] *Ibid.* hal. 34-35

[25] *Ibid.* hal. 220

(*kafa'ah*). Menurut beliau, dalam tradisi Jawa pesisiran, stratifikasi sosial yang mencerminkan masyarakat yang tidak egaliter menjadi identitas baru masyarakat Jawa pesisiran, yang diikuti oleh masyarakat secara umum. Maka, calon penganten putera yang tidak keturunan Raden (bangsawan) tidak sebanding dengan calon pengantin puteri yang keturunan bangsawan. Karena Raden itu simbol kebangsawanan orang Jawa seperti Bani Hasyim simbol kebangsawanan orang Arab. Selanjutnya upacara keagamaan untuk orang mati juga direspon dalam manuskrip Majmu' sebagai berikut:

> *"Banget sayugyane arep ngirim wong tuo lorone kelawan sodaqoh utowo kelawan den waca'ake qur'an senadiyan surat al-ikhlas lan al-fatihah den niyataken maring wong tuwo lorone kang wus mati"*.[26]

Uraian tersebut sedang meneguhkan upacara kenduri atau ritual keagamaan yang selalu dilakukan masyarakat Jawa yang mengirim sedekah untuk orang tua/kerabat yang meninggal dunia dengan berbentuk makanan dan bacaan surat-surat Alqur'an. Hukum ritual tersebut secara umum bersifat anjuran, namun kalau dilakukan pada malam jum'at atau hari jum'at bias bersifat perintah. Padahal bentuk acara tersebut tidak ada dalam Alqur'an dan Sunnah. Sedangkan Islam memberikan sumbangsih terhadap kebudayaan Jawa tercatat dalam manuskrip *Majmu'* sebagai berikut :

> *"Utawi kufur hiyo wong podo gawe shodaqoh bumi nejo hurmat danyang deso kono iku haram balik lamun niqodake ulihe hurmat marang danyang kerono danyang ingkang ngerekso deso kene lan kang aweh manfaat maring wong deso kene lan kang mbahu rekso sawah-sawah, utowo liyane mongko lamun mengkono i'tiqode mongko kufur kerono*

[26] *Ibid.,* hal. 94

wajib ingatase mukallaf niqodaken setuhune makhluk kabeh iku apes ora biso gawe opo-opo yen ora kelawan qudroh lan irodahe Allah. Lamun sodaqoh wong iku iyo kang lillahi ta'ala ojo kerono hormat danyang".[27]

Sedekah bumi merupakan tradisi Jawa yang berkembang pada saat itu. Kiai Saleh Darat memberikan konsep Islam yang benar dengan ultimatum akan bahaya kufur jika sedekah bumi yang dilakukan masyarakat disertai keyakinan bahwa yang bias mendatangkan manfaat dan madarat adalah danyang bukan Allah, maka harus diberikan sesaji berupa sedekah bumi. Namun KH. Saleh Darat memberikan jalan keluar supaya masyarakat tidak terjerumus dalam kekufuran, dengan tetap melakukannya disertai keyakinan bahwa yang bias memberikan manfaat dan bahaya hanya Allah, maka pemberi sedekah bumi harus berniat untuk Allah bukan danyang. Sedangkan baik dan buruk didasarkan pada hitung-hitungan Jawa diapresiasi manuskrip *Majmu'* sebagai berikut:

"Lan ora wenang nggugu pangucape womh ahli nujum lan pangucape dukun iki dina atawa sasi ora bagus ginawe akad nikah lan ora wenang nganggo itungan wetone lanang lan wadon kerono iku itungan jahiliyah lan ora wenang haram nggugu pangucape kahin tukang itung kelawan pon keliwon iku kabeh goroh ora ono wetone sangkeng al-Qur'an lan ora ono wetone sangkeng hadits".[28]

Lewat kalimat di atas, Kiai Saleh Darat memberikan pengetahuan baru bahwa kepercayaan masyarakat tentang baik dan buruk yang dihubungkan dengan hitungan weton dan pasaran Jawa tidak terkandung dalam Alqur'an dan Sunnah.

[27] *Ibid* hal. 24

[28] Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h.211-212

Larangan ini juga harus dikorelasikan dengan larangan sedekah bumi yang karena ditujukan kepada danyang. Dengan demikian, Kiai Saleh ingin menjelaskan bahwa yang dapat membuat baik dan buruk yang dialami manusia sesungguhnya Allah itu sendiri bukan makhluk-Nya. Selanjutnya Kiai Saleh Darat merespon dinamika sosial kemasyarakat sebagai berikut:

> *"Utawi adab kang tetep ingatase lanang iku rolas perkoro, kang dingin walimah. Engkang tetep gawe walimah iku lanang ora wadon moko gawe walimah sakkuwasane lan ora wenang kelawan merdi-merdi barangkang ora maujud lan ora wenang kelawan utang-utang kerono cukup walimah kelawan tamar saklas. Anapun ghalibe wong awam podo gawe walimah kelawan ujub, riya, sum'ah moko haram ora wenang nekani khususon kelawan utang-utang lan kelawan merdi-merdi".*[29]

Dinamika sosial di atas menurut beliau sudah tidak normal karena situasi pada saat itu, banyak kerja rodi yang diberlakukan kolonial Belanda yang mengakibatkan banyak kemiskinan. Menurut beliau, sangat tidak masuk akal, orang-orang miskin mengadakan walimah pernikahan secara megah dengan cara hutang dan mengerjakan sesuatu yang diluar kemampuannya dengan tujuan memamerkan kepada orang lain, membanggakan, dan supaya didengar orang lain. Sedangkan tradisi Jawa yang direspon Kiai Saleh Darat dalam manuskrip Majmu' sebagai berikut:

> *"Haram bibinahu ilmu karang koyo ilmu kuwate badan lan wulete kulit kerono arah madhorrote ing awake dewe utowo liyane kerono ilmu mengkono iku kabeh ora manfaat dunyo lan akhirat balik madhorroti dunyane lan akhirate kerono ghalibe wongkang nduwe ilmu sihir utowo ilmu karang iku*

[29]Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 231

dadi narik maring maksiat kang gede koyo zina lan mbegal dalan".[30]

Kriminalitas pada saat itu banyak terjadi dan dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai ilmu kekebalan. Mereka melakukan pemerkosaan dan perampokan kepada orang lain, maka Kiai Saleh melakukan tindakan preventif (*sad al-dhari'ah*) dengan mengharamkan mempelajari ilmu kekebalan dan kanuragan supaya tidak terdorong untuk melakukan kejahatan. Disamping itu, sumber penulisan manuskrip ini terekam dalam penutup manuskrip Majmu' sebagai berikut :

"Iki manuskrip terjemah ingsun Majmu'ah Kafiyah li al-Awam al-Jawiyah istinbath sangkeng syarh Manhaj keduwe Syaikh al-Islam lan Syarh Al-Khatib Syarbini lan Durar al-Bahiyyah keduwe Sayyid Bakri ingdalem masalah Ushul al-Din lan sangkeng Ihya' Ulum ad-Din ingdalem bab nikah lan Asrar an-Nikah lan Asrar al-Salah lan Asrar al-Haj kerono arah supoyo wong-wong amsal ingsung awam kang ora ngerti boso arab mugo-mugo dadi manfaat biso ngelakoni kabeh kang sinebut ing jerune iki tarjamah".[31]

Dengan demikian, manuskrip ini mencoba mentransformasikan interrelasi tradisi pemikiran yang bertingkat; 1) tradisi pemikiran Jawa, 2) tradisi pemikiran Islam-Jawa; 3) tradisi pemikiran Islam-Arab yang ketiganya berjalin kelindan tatkala terjadi transformasi ilmu pengetahuan. Kandungan manuskrip ini kalau dihubungkan dengan konteks perkembangan Islam di Jawa pada abad ke-19, maka dapat disimpulkan bahwa kandungan manuskrip sesuai dengan

[30]Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h.31-32

[31]KH. Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 278

perkembangan Islam di Jawa yang sedang mengalami Islamisasi yang kuat. Hal ini juga sesuai dengan perkembangan Islam di tingkat Internasional pada waktu itu, yakni sedang terjadinya kebangkitan Islam.

Namun begitu, suatu yang tidak lazim, jika pemikiran yang mengikuti garis pembaharu Islam pada era kebangkitan mengadopsi berbagai pemikiran para mutakallim, fuqaha, dan sufi sunni didialogkan dengan konteks lokal muslim Jawa pada abad ke-19 melalui publikasi karya-karyanya dengan menggunakan bahasa Jawa. Dan tetap mempertahankan aspek-aspek doktrinal yang difahami sangat relevan pada dengan kehidupan masyarakat Jawa saat itu, dialog teks dan konteks juga menghasilkan unsur-unsur keagamaan lokal menjadi bagian dari pemikiran Saleh Darat. Dan proses dialog antara teks dan konteks terlihat dialektika yang harmonis; pada saat tertentu terlihat penerimaan budaya lokal secara total dan pada saat tertentu terlihat sumbangsih atau kritik Islam terhadap budaya lokal tanpa kekerasan karena kritik tersebut selalui disertai alasan dan tujuan yang rasional.

Walhasil apa yang dilakukan Kiai Saleh Darat tidak berbanding lurus dengan apa yang dilakukan al-Afghani, Muhammad Abduh juga menganjurkan supaya umat Islam menjauhkan diri dari mencari perantara dan mencari bantuan syafa'at dari orang-orang yang dianggap saleh. Ia juga menganjurkan untuk menghentikan ziarah kubur. Anjuran-anjuran itu tampak tersebar di berbagai tempat di manuskrip tafsirnya.[32] Maksudnya tentu bukan menafikan adanya syafa'at dari Allah melalui Rasul-Nya dan melarang ziarah kubur, akan

[32]Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995), hal. 30

tetapi Abduh menyayangkan adanya implikasi negatif pada orang-orang yang melakukan itu, karena mereka cenderung bersifat fatalis yang skeptis dan mudah terjerumus ke dalam sikap mental *taqlidi-dogmatis*.

Dengan demikian, tren pemikiran yang dikembangkan Kiai Saleh Darat tidak mewakili secara total tradisi pemikiran keagamaan yang bersifat kritis. Tradisi kritis-filosofis melihat khazanah intelektual Islam dan pemikiran Islam pada umumnya tidak lain dan tidak bukan adalah merupakan produk sejarah biasa, yang sudah barang tentu menerima perubahan dan menerima pengurangan. Oleh karena pemikiran keagamaan adalah juga produk sejarah yang berkembang pada zaman tertentu, maka sangat boleh jadi ia hanya mewakili nuansa pemikiran yang berkembang pada saat tertentu pula. Tradisi kritis ini melihat *al-Kutub as-Safra'* atau kitab-kitab kuning sebagai produk pemikiran manusia biasa yang muncul pada era zaman tertentu. Ia adalah produk zaman yang mengitarinya[33] yang tentu harus dijadikan titik pemberangkatan menuju perkembangan lebih lanjut.

Tidak mengherankan apabila pengenalan Islam pada masyarakat Jawa yang dilakukan oleh Kiai Saleh Darat didasarkan kepada teks-teks dan naskah-naskah keagamaan yang disusun dan dikarang oleh para fuqaha, falasifah, mutakallimun, mufassirun dan para tokoh sufi pada suatu abad dan kondisi sosial tertentu, namun formulasi dan konsepsi tersebut diandaikan memiliki sifat yang universal, yang oleh para ahli antropologi sebagai *great* atau *high tradition* yang dalam bahasa teknis keagamaan Islam disebut ortodoksi. Proses ortodoksi selanjutnya berimplikasi pada pencampuran

[33]Ibid., hal. 30-33

dan ketertumpangtindihan antara dimensi historisitas yang berubah-ubah dan normativitas yang tidak bisa berubah yang sesuai pada tempat dan waktu. Padahal masyarakat muslim di seluruh dunia (pada khususnya Jawa) tidak seluruhnya dapat terwakili dalam budaya *high tradition*.

Dari sini kemudian sangat dibituhkan adanya *low tradition* yang menfokuskan aspek perilaku dan pergumulan masyarakat muslim dalam kehidupan mereka sehari-hari baik secara ritual maupun personal. Dengan demikian, Islam dapat didekati dengan kajian historis-empiris yang pada gilirannya akan menampakkan wajah Islam bukan hanya *legal-formal* namun Islam yang kaya nuansa, multidimensional, warna-warni (mozaik) dengan sosio-kulturalnya.[34]

Implikasi selanjutnya adalah, *pertama*, Kiai Saleh Darat diakui mampu mendudukkan secara pararel antara tradisi Arab dan tradisi lokal sebagai sebuah entitas yang saling menggeluti pemaknaan hidup, sehingga memungkinkan dialektika antara tradisi dan melahirkan tradisi baru. *Kedua*, melakukan pendekatan praktis yang didasarkan pada kebudayaan bukan sekumpulan sesuatu yang harus diterima dan dilestarikan, melainkan merupakan sesuatu yang dibentuk, suatu konstruksi sosial yang berkaitan erat dengan kepentingan dan kekuasaan yang sedang berjalan. Pendekatan ini berimplikasi pada adanya hubungan saling membentuk, saling belajar, dan saling mengambil sebagai hubungan dialektis antara subyek dan struktur objektif. Dan pendekatan wacana yang berasumsi perlunya penciptaan ruang tempat tumbuh suburnya wacana tentang kebudayaan sebagai hasil negosiasi konstruktif yang

[34]Amin Abdullah, dkk, *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), hal. 11-13

terus berkembang. Dan *ketiga*, memprioritaskan invensi dan inovasi sebagai upaya menemukan, meratifikasi, merekonsiliasi, mengkomunikasikan, menganyam dan menghasilkan konstruksi-konstruksi baru.

Pengembangan epistemologi rasional-ortodoks yang berbasis kearifan lokal sangatlah cocok mengingat saat ini ada kecenderungan untuk menyamakan Islam dengan Arab. Menjadi Islam itu artinya menjadi Arab. Kehidupan bermasyarakat didasarkan atas tafsiran Islam Fundamentalis seperti ormas FPI, MMI, HTI. Mereka berkeinginan kuat untuk menjadikan syariat Islam sebagai aturan formal dalam Negara dan menjadikan tradisi-tradisi Arab dicangkokkan untuk dijadikan tradisi masyarakat Indonesia. Islam dihadirkan dengan kekerasan atau cara-cara lain yang justru tidak menghadirkan ketertarikan orang lain kepadanya. Dampak pengeboman menyisahkan efek sosial-psikologis yang luar biasa.[35]

Pada fase selanjutnya, Menguatnya kelompok fundamentalisme keagamaan yang sektarian dan fundamentalisme globalisasi ekstrem akhir-khir ini memperlihatkan nilai-nilai moral sosial dan bahkan religious mengalami pemudaran cukup parah dalam kehidupan. Keangkuhan yang ditampakkan melumatkan sikap saling menghormati antar sesama umat manusia. Keangkuhan pada gilirannya memunculkan kebrutalan dan pengrusakan di mana-mana. Kehidupan tentram dan damai nyaris tidak tersisa lagi, berganti dengan kehidupan penuh kecemasan dan ketakutan. Dan persoalan bertambah runyam karena melakukan jastifikasi

[35]Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), hal. 209-213

tindakan brutal dengan berusaha melegitimasinya dengan dasar-dasar teologis yang sudah direduksi.[36]

Fenomena maraknya segmentasi pemikiran Islam dengan semangat memperjuangkan berlakunya syariat Islam di negeri ini memunculkan respon dari banyak intelektual muslim progresif. Mereka pada umumnya mencuatkan semangat pembaruan pemikiran yang mendasarkan pada perlunya reinterpretasi Islam (*rethinking Islam*). Semangat pemikiran Islam yang demikian ini oleh Greg Barton disebut pemikiran Islam Liberal.[37] Bagi mereka Islam diletakkan sebagai sebuah fakta sosial, dalam arti bahwa Islam yang dijalankan oleh umat Islam merupakan hasil dari proses interpretasi dan subyektivasi oleh seseorang atau kelompok dalam masyarakat, atau obyektifasi Islam yang memiliki sejarah.[38]

Dengan demikian, epistemologi rasional-ortodoks berbasis kearifan lokal akan melahirkan Islam kebudayaan yang tidak saling menafikan kebudayaan masyarakat dengan Islam sebagai ajaran suci. Relasi Islam dengan kebudayaan adalah sesuatu yang kompatibel dan bukan antonimi. Maka, tugas kita adalah menjadikan Islam sebagai pedoman yang terajut dalam multikultural dan plural sehingga Islam tidak bercorak *transplanted* melainkan yang mempribumi dan memberikan kenyamanan dan kedamaian serta kesejahteraan kepada semua manusia.[39] Maka, Islam harus dikontekstualisasikan dengan

[36]Abd A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar kekerasan; Merajut Islam Indonesia Membangun Peradaban Dunia* (Yogyakarta: LKiS, 2014), hal. 3-4

[37]Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 29

[38]Peter L. Berger (ed), *The Other Side of God: A Polarity in World Religions* (Radius Institute, 1981), hal. 5

[39]Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), hal. 209-213

perkembangan zaman, khususnya menyangkut masalah-masalah sosial kemasyarakatan seperti demokrasi, pluralisme, hubungan antar agama, kesetaraan gender, syariat Islam, dan Hak Asasi Manusia.[40]

Pada akhirnya, sebuah pencarian otentisitas Islam hanya akan melahirkan penolakan radikal terhadap tradisi dan kemodernenan yang pada akhirnya melahirkan perpecahan dan penegasan narasi dari komunitas yang berbeda: Islam Sekular dan Islam Puritan. Sedangkan persoalan umat Islam sangat kompleks yang dihadapi mestinya bukan dengan pemikiran otentik tetapi dengan silang budaya.[41]

C. Model Fikih Akbar dalam Manuskrip *Majmu'*.

Nama panjang manuskrip karya Kiai Saleh DaratDarat adalah *Hadha Manuskrip Majmu'at al-shari'at al-Kafiyah li al-'Awam.* Manuskrip ini bagi kalangan pesantren (santri dikenal dengan manuskrip *Majmu'.* Manuskrip ini disebut manuskrip *Majmu'* karena lebih menunjukkan bentuk kompilasi (kumpulan) hukum Islam dalam arti luas. Yang menarik di sini adalah kendati Manuskrip ini masuk kategori Manuskrip Hukum Islam, namun pada permulaan manuskrip ini justru mengkaji bidang akidah (*tauhid*) dan akhlak yang yang terbingkai dalam kajian *ihsan*.

Diketahui, pada bagian awal dari manuskrip ini menjelaskan pondasi-pondasi agama Islam, terkait makna dan realitas sejati dari agama Islam, disusul kajian secara global terkait iman, islam, dan ihsan. Setelah itu mengurai lebih detail sesuai

[40]Luthfi Assyaukanie, *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: JIL, 2002), hal. 12

[41]Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Westview Press, A Division of Harper Collins Publishers, Inc, 1997)

urutan tadi; dalam arti Kiai Saleh DaratDarat mengkaji terlebih dahulu persoalan akidah secara detail, kemudian mengkaji dan membedah bidang (masalah) yang berkaitan dengan materi maupun teori *fiqhiyah*. Di antaranya adalah bidang *taharah* (bersuci), shalat, zakat, puasa dan manasik haji. Sementara dalam bidang *mu'amalat* dalam arti sempit, membedah bidang jual beli, riba, pernikahan. Setelah itu pembahasan ditutup dengan menyuguhkan kajian akhlak/tasawwuf.

Namun demikian, kendati bidang-bidang keushuludin-an dan akhlak banyak diurai dan dijelaskan dalam karya Kiai Saleh Daratini, namun bidang yang berkaitan dengan hukum Islam tampak mendapatkan porsi yang cukup banyak. Tidak mengherankan apabila manuskrip ini kemudian dimasukkan dalam kategori manuskrip *fiqh* atau hukum Islam.

Pada titik ini Martin Van Bruinessen menilai bahwa Manuskrip *Majmu'* ini merupakan satu-satunya Manuskrip terpenting berbahasa Jawa dalam bidang fiqh, yang ditulis oleh Muhammad Saleh Darat Semarang.[42] Pernyataan ini ada benarnya. Karena sebagian besar manuskrip tersebut adalah fikih, walaupun di dalamnya terdapat persoalan-persoalan aqidah (teologi) dan akhlaq (tasawuf), disamping memasukkan unsur atau ajaran lokal Jawa, seperti acara sesajen atau sedekah bumi pada dayang atau leluhur yang kemudian dikonfirmasi kepada kerangka teoritis yang telah disusun berdasarkan derivasi teks.

Ditelisik lebih dalam lagi, manuskrip *Majmu'* yang dikaji ini, yang dicetak dan diterbitkan Thaha Putera Semarang, mempunyai jumlah halaman sampai 279 halaman. Adapun

[42]Martin Van Bruinessen, *Manuskrip Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1415/1995) hal. 49.

secara detail kandungan bab (kajian) dalam manuskrip ini dapat diformulasikan sebagai berikut: bab Iman dan akidah, bab *thaharah*, bab shalat, bab zakat, bab puasa, manuskrip Haji dan 'Umrah, Bab *al-bay' wa ghairihi*, Manuskrip *al-halal wa al-haram*, Manuskrip *al-qardh* (bagi untung), Manuskrip *al-Ijarah*, Manuskrip *al-Ahkam al-Nikah*, Bab kurban (*al-udlhiyyah*), Manuskrip *al-i'taq* dan penjelasan pengarang manuskrip *Majmu'*.

Berdasarkan pemetaan kandungan Manuskrip tersebut, maka dapat diketahui berdasarkan pembidangan keilmuan yang lebih luas, bahwa`kandungan manuskrip *Majmu'* ini dilihat dari pembidangannya adalah: Bagian I membahas bidang akidah (tauhid). Bagian II mengkaji bidang fikih yang mencakup aspek-aspek: ibadah, mu'amalah dan munakahat. Dan bagian III mengkaji bidang akhlak/tasawwuf.

1. **Materi Akidah dalam Manuskrip *Majmu'***

Kajian tema dan bidang akidah dalam manuskrip *Majmu'* terletak pada bagian awal manuskrip dan terdiri dari 56 halaman. Bagian pembuka Manuskrip ini, pengarang mulai membuka kajian dengan ungkapan syukur dengan konsep *tahmid*-nya. Setekah itu, Kiai Saleh DaratDarat baru mengurai akan urgensi dari kewajiban mencari ilmu (*thalab al'ilmi*) bagi setiap muslim, baik laki-laki maupun perempuan. Khusus untuk bab dan kajian pembukaan ini diurai dalam rentangan jumlah 12 pasal dan 1 bab. Adapun dari kedua pasal tersebut membahas terkait rukun Iman, rukun Islam yang disertai penjelasan seperlunya. Sebagaimana dalam pasal 10 misalnya, Kiai Saleh DaratDarat menjelaskan terkait konsep murtad yang akan merusakkan keislaman seseorang. Tema ini diurai demikian detail dab jelas

oleh penulis dalam manuskrip *Majmu'.* Dalam pembahasannya Kiai Saleh Darat menekankan akan arti penting pergaulan Muslim dengan non-Muslim.

Relasi dan pergaulan yang ditekankan Kiai Saleh Darat lebih merepresentasikan respon Kiai Saleh Darat terhadap situasi masyarakat Jawa. Hal ini tentunya berkaitan dengan kondisi pergaulan dengan masyarakat non-muslim yang menurutnya tidak sesuai dengan ajaran Islam. Uraian akan arti penting pergaulan ini juga merupakan ekspresi kebencian Kiai Saleh Darat terhadap pemerintah kolonial Belanda pada saat itu. Adapun mengenai larangan sampai mengharamkan dan bahkan sampai mengkufurkan kepada orang yang memakai pakaian yang digunakan oleh orang selain orang Islam, seperti memakai baju, jas, topi dan dasi, karena pakaian-pakaian itu merupakan merupakan simbol dari kaum kolonial yang dianggapnya tidak sesuai dengan ajaran Islam. Dengan demikian, tampaklah sikap keras Kiai Saleh Darat terhadap pemerintah kolonial dengan tutur bahasa yang halus, meskipun tidak mengurangi substansi penentangannya terhadap mereka.[43]

Pesan moral dan hukum Kiai Saleh Darat dalam hal ini merupakan kajian yang materinya diderivasikan langsung dari al-Qur'an dan Hadis, yang melarang orang Islam tidak mengikuti model dan perilaku non-muslim. Pengharaman terhadap orang yang meniru perilaku orang selain *ahl al-Isla>m* adalah berdasarkan sebuah Sabda Nabi SAW`yang diriwayatkan oleh Imam Tirmizi dari Umar Ibn Khattab sebagai berikut: "termasuk golonganku bagi orang yang menyerupai selain golonganku".

Ketegasan Kiai Saleh Darat terhadap Belanda juga tercermin dalam Manuskrip *Majmu'* ini. Kiai Saleh Darat menegaskan akan

[43]Lihat Manuskrip *Majmu'* hal. 24-25.

keharaman hukum bagi umat Islam mengenakan Pakaian Eropa seperti jas dan dasi. Jika pun tidak bisa dihindarkan lagi harus datang ke kantor pemerintah, Kiai Saleh Darat menyarankan agar yang bersangkutan masuk dengan kaki kiri terlebih dulu sebagaimana memasuki toilet dan tempat-tempat sejenis lainnya. Tidak mengherankan jika pada saat itu Kiai Saleh Darat pernah dicurigai memiliki hubungan dengan para aktivis politik. Pada tahun 1883, Konsul Belanda di Jeddah melaporkan bahwa Kiai Saleh Darat pernah meminta Sultan Turki Ustmani untuk menghancurkan dominasi Belanda di Jawa.

2. Materi Ibadah dalam Manuskrip *Majmu'*

Adapun materi dalam bidang ibadah mencakup bidang shalat, zakat, puasa dan haji. Materi shalat dibuka dengan kajian *thaharah* (bersuci). Dalam bab ini dibicarakan tentang niat, syarat rukun salat, ketentuan salat berjamaah, imam dan makmum, salat Jumat, salat bagi musafir, dua salat hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha, serta Salat Gerhana. Bab zakat dalam manuskrip *Majmu'*, dibahas tentang nisab harta yang wajib dizakati, baik harta berupa emas, perak, maupun ternak yang kena wajib zakat. Zakat fitrah juga dibicarakan di sini. Dalam bab puasa atau Manuskrip *al-Shaum* dibicarakan tentang saat dimulainya berpuasa bagi orang Islam awam. Ketentuannya adalah, kalau sudah ada tanda-tanda yang biasa digunakan untuk mengawali Ramadhan seperti suara bedug yang ditabuh, suara meriam atau lampu yang dipasang di menara masjid.

Kemudian berturut-turut dibicarakan yang membatalkan puasa, macammacam puasa dan ukuran *fidyah* puasa. Uraian puasa ini dilengkapi dengan hal *i'tikaf* dan membayar *kafarat* bagi yang melanggar ketentuan berpuasa, seperti mengumpuli

istri di siang hari. Bahasan haji dalam manuskrip *Majmu'* diawali dengan uraian keutamaan *baitullah*. Kemudian disampaikan nasihat kepada mereka yang memasuki kota Makkah. Kemudian penulis membicarakan syaratsyarat wajib haji, keutamaan berhaji dan berumrah. Dibicarakan juga rukun haji dan rukun umrah. Seterusnya diterangkan tentang *wukuf* di Arafah, tentang *mabit* di Muzdalifah, tentang *thawaf* dan *sa'i*, tentang bercukur dan lain-lain. Uraian tentang haji ditutup dengan pesan kepada peziarah untuk menerapkan tata kesopanan pada saat ziarah di makam Rasul. Tentang ibadah *qurban* yang disembelih pada hari raya haji, dibahas di bagian tersendiri pada halaman 265 sebelum bab *akikah* yang dibahas dalam manuskrip *Majmu*, pada halaman 270.

3. Materi Muamalah dalam Manuskrip *Majmu'*

Pada bahasan materi mu'malah ini, Kiai Saleh Darat menekankan pada tema-tema: jual beli, soal riba, soal hutang piutang, usaha yang halal dan haram, jual beli yang dilarang agama, meminjam barang, soal *ghashab*, bagi untung dalam usaha bersama, bagi hasil dalam penggarapan saah atau ladang dan hal perburuhan atau menerima imbalan upah karena memberikan jasa, dan menerima uang karena persewaan tertentu. Jadi dalam masalah *mu'amalah* yang dibicarakan di sini adalah masalah masalah yang biasa dibicarakan dalam manuskrip-manuskrip *fiqih*, bahkan tampak lebih sederhana disesuaikan kebutuhan pembacanya, orang yang masih buta dan awam.

4. Materi Munakahat dalam Manuskrip *Majmu'*

Kondisi materi bab fikih munakahat ini tampak mendapat suguhan materi lebih banyak dibanding dengan materi

mu'amalah sebelumnya. Secara kwantitas materi ini hampir sama banyaknya dengan uraian bab Shalat. Uraian dan penjelasan mengenai bidang *munakahat* dikupas tuntas mulai halaman 174 sampai 258. Sementara materi shalat dari halaman 41 sampai halaman 86.

Sajian materi yang begitu dominan dalam kajian *munakahat* ini, pada gilirannya kemudian telah mengantarkan manuskrip *Majmu'* ini sebagai manuskrip yang pedoman dan panduan yang wajib dibaca bagi calon pengantin laki-laki. Uraian dalam bidang *munakahat* memang agak rinci dan diminati orang awam. Uraian tersebut antara lain : (a) Anjuran untuk menikah disertai dalil-dalil, (b) Manfaat menikah, (c) Ketentuan cara memilih istri, d) Hal meminang, (e) Tentang rukun nikah serta syarat calon pengantin, syarat wali serta syarat-syarat saksi, (f) Pembicaraan tentang akad nikah, (g) Status nikah orang dewasa. Di bagian ini dibicarakan secara hati-hati tentang adil yang menjadi syarat diperbolehkannya beristri lebih dari satu. Juga pandangan istri terhadap suami yang akan menikah lagi. Jika istri berkeberatan kalau suami kawin lagi karena tidak bisa menerima hukum syariat Allah tentang berpoligami, maka istri tersebut telah murtad. Namun apabila sang istri tersebut berkeberatan kalau suami menikah lagi karena atas dasar cemburu, ini tentunya problem lain. (h) Masalah *kafa'ah*, kesepadanan antara suami dan istri, (i) Mereka yang tidak boleh dinikahi, (j) Hal-hal yang dapat merusakkan pernikahan (*fasakh*), (k) Bab *mahar*, (l) Tata cara akad nikah, (m) Hal *walimah*, (n) Adab *Mu'asyarah*, Bab *iddah* (masa tunggu bagi istri yang dicerai atau ditinggal mati suaminya), (p) Masalah rujuk bagi istri yang pernah dicerai, (q) Tentang *hudud* (penjatuhan hukuman kepada suami atau istri yang melakukan zina).

5. Materi Akhlak/Tasawwuf dalam Manuskrip *Majmu'*

Harus diakui, pembahasan terkait materi akhlak (*ihsan*) dalam manuskrip *Majmu'* tidak cukup banyak. Namun begitu, kajian tasawwuf diuraikan pada semua bidang kajian. Dalam bidang akidah, Kyai Saleh Darat mengelaborasi tentang konsep dosa besar dan dosa kecil disela-sela pembahasan tauhid dan tatacara pertaubatan. Menurut Kiai Saleh Darat di antara perbuatan-perbuatan yang masuk kategori dosa besar adalah: syirik, murtad, meninggalkan Shalat wajib, membunuh orang, zina, merampok, membakar rumah orang, minum khmar, sumpah palsu dan makan harta anak yatim. Adapun yang termasuk dosa kecil, penulis mencontohkan seperti makan makanan yang haram, berbohong, menipu dalam jual beli, menipu dalam timbangan dan takaran, memukul orang Islam tanpa hak, mendiamkan orang lebih dari tiga hari, mencabik-cabik pakaian ketika tertimpa musibah, dan lain-lain. Terurainya kajian tasawwuf --dosa besar dan kecil serta tatacara pertaubatannya-- dalam bidang akidah sebagai konsekwensi logis atas penyimpangan tauhid yang dilakukan manusia.[44]

Dalam bidang ibadah, KH. Saleh Darat juga memperlihatkan urgensi impelementasi akhlak/tasawwuf dalam menjalankan seluruh ibadah. Misalnya jika seseorang melakukan ibadah solat, hendaknya orang tadi niat terlebih dahulu. Setelah waktu solat tiba, hendaknya memulai solat sesuai aturan. Setelah melakukan *takbirat al-ihram*, orang tadi hendaknya meninggalkan hawa nafsu dalam solat; dalam arti tidak boleh merasa atau membanggakan solatnya.[45]

---

[44]Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 34-35

[45]Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 28

Selanjutnya, akhlak dan tasawwuf diuraikan dalam bidang tersendiri walaupun porsinya sangat sedikit, Kiai Saleh Darat menjelaskan tentang kewajiban bagi seorang mukallaf untuk mengetahui sifat tercela (*sifat madhmumah*) dan sifat terpuji (*sifat mahmudah*). Sedangkan sifat-sifat tercela yang harus diketahui dan selanjutnya dihindari adalah sifat membnggakan hasil kerjanya (*'ujub*), sifat menyombongkan diri (*takabur*), sifat memamerkan hasil kerjanya (*riya'*), sifat iri hati (*hasad*), sifat marah (*ghadlab*), sifat yang selalu mengikuti keinginan perut (*syahwat al-bathan*), sifat selalu mengikuti keinginan kemaluan (*syahwat al-farj*), sifat kikir (*bukhl*), dan dampak bicara (*afat al-lisan*).[46]

Adapun macam-macam sifat terpuji adalah bertaubat atas seluruh dosa (tawbah), kesabaran melakukan perintah dan menjauhi larangan Allah (*al-sabr*), bersyukur terhadap nikmat Allah (*al-shukr*), percaya kepada Allah (*al-iman*), berharap rahmat Allah (*raja'*) dan takut siksa Allah (*khawf*), fakir (*faqir*), rendah hati kepada sesama manusia dan Allah (*tawadu'*), pasrah kepada Allah (*tawakkal)*, niat yang baik (*ikhlas}*), benar dalam tindakan (*sidq*), cintah kepada Allah dan utusan-Nya, dan rela atas semua keputusan Allah (*rida*).[47]

Analisis berikutnya, dalam hemat penulis adalah, mengapa Kiai Saleh Darat menyisipkan kajian tasawwuf/akhlak pada bidang akidah, ibadah, dan menutup manuskrip dengan mengkaji tasawwuf secara detail dalam bab sendiri? Poin ini menjadi menarik untuk ditelisik kaitannya dengan upaya mencari model Fikih Akbar versi Kiai Saleh Darat.

[46]Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 276

[47]Saleh Darat, *Majmu'ah ash-Shari'ah al-Kafiyah li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1348 H), h. 277

Untuk melihat dan menjawab pertanyaan di atas, maka harus dilihat secara objektif latar belakang dan kapasitas intelektual Kiai Saleh Darat. Diakui, bahwa selain seorang faqih, beliau juga dikenal dengan seorang sufi atau orang yang lekat dan kental dalam menjalankan tasawwuf. Secara faktual Kiai Saleh Darat adalah ulama yang menaruh minat kuat terhadap tasawuf sunni. Selain memiliki minat kuat terhadap tasawuf sunni, ia juga inten mengkaji teologi, tafsir, fikih, dan sirah *al-Nabawiyyah*.

Hal ini bisa ditemui dari karya lain Kiai Saleh Darat yang berjudul *Manuskrip Munjiyat*. Menurutnya, secara metaforis, hubungan syari'at, tarekat dan hakekat dapat diibaratkan dalam relasi antara kapal, samudera dan intan. Dalam konteks ini, syari'at merupakan kapalnya, sementara tarekat adalah samudranya, dan intan yang berada di dasar samudera menunjuk pada hakekat. Di sini, pelaku sufi diibaratkan menjadi orang yang menaiki kapal dengan maksud hendak mengais atau mengambil intan di dasar samudera tersebut.[48]

Kiai Saleh Darat memandang bahwa keberadaan syari'at sebagai kapal berarti menempatkannya menjadi alat atau media yang dapat mengantarkan untuk mendapatkan intan. Sedangkan *thariqat* sebagai samudera dapat diartikan sebagai tempat yang di dalamnya, maksud atau intan yang dikehendaki berada. Dan dengan demikian, thariqat bukanlah maksud yang sesungguhnya *('ain al-maqshud).* Sementara hakikat yang diibaratkan sebagai intan adalah tangga terakhir yang dituju oleh pelaku sufi.

[48]Saleh Darat, *Manuskrip Munjiyat Methik Saking Ihya' Ulum al-Din al-Ghazali,* (Semarang: Toha Putra, t.th), hal. 43

Bagi pelaku sufi yang hendak menggapai intan di dasar samudera, maka dirinya pasti memerlukan kapal untuk mengarungi samudra tersebut. Selain itu, tidak sembarang kapal bisa digunakan, melainkan harus kuat (*kukuh*), cukup perlengkapan *(cukup bekakase)* dan peralatannya. Karena hanya dengan kapal seperti itu, pelaku sufi dapat mengarungi samudera yang luas dan dalam, besar ombaknya, kencang angginya, dan banyak hambatan atau rintangan tak terduga lainnya. Sebaliknya, jika kapalnya tidak kuat justru akan pecah dan tenggelam ke dalam samudra bersama pelaku sufi yang menaikinya. Dari sini, jika seorang sufi hendak menggapai kerelaan, kecintaan, kedekatan dan ma'rifah Allah, maka dirinya tentu membutuhkan ilmu syari'at, mengetahui syarat dan rukun amal ibadah, etika pelaksanaan, sunnah-sunnahnya, keabsahan dan pembatalannya, dan keseriusan melaksanakan perintah dan menjauhi larangan Allah. Tanpa penget.

Pada paparan dan uraian lainnya, dalam pandangan Kiai Saleh, syari'at dapat menghasilkan buah ketaatan yang mampu menjadi penerang bagi hati dan jiwa pelaku sufi. Dengan demikian, di saat pelaku sufi mengalami kegelapan hati dan jiwanya, maka ia akan sulit melaksanakan amal perbuatan yang telah ditentukan dalam tarekat. Oleh karena itu dapat dikatakan, *"thariqah iku ora biso jumeneng yen ora ngelakone syari'ah".* Kiai Saleh Darat juga menegaskan, pelaku sufi merambah tarekat dan hakekat tanpa disertai dengan syari'at, maka yang dilakukan olehnya hanya akan melahirkan kerusakan, merusak terhadap otoritas Al-Qur'an, para Rasul dan Nabi, dan merusak para ulama, dan ujung-ujungnya akan tersesat *(dadi sasar)*. Sebaliknya, setiap muslim yang hanya melaksanakan syari'at belaka tanpa disertai tarekat dan hakekat, maka seluruh amal

perbuatan ibadahnya akan tak bernilai *(kosong),* dan adanya amal perbuatan tersebut sama dengan tidak adanya *(wujude kaya adame)* pengetahuan tersebut, pelaku sufi akan gagal dan justru tenggelam ke dalam samudera kesesatan.[49]

Proposisi-proposisi di atas semakin menguatkan akan karakter yang dimiliki Kiai Saleh Darat. Bahwasannya ia merupakan figur 'ulama yang tidak hanya terfokus pada kajian keilmuan saja. Dilihat dari karya-karyanya, KH. Saleh Darat berusaha menggabungkan atau mengawinkan bahkan mengintegrasikan tiga pilar dalam Islam.

Ketika mengomentari *track record* Kiai Saleh DaratDarat, Muchoyyar mengatakan bahwa sepanjang sejarah hidup Kiai Saleh Darat hanyalah diabdikan untuk kehidupan agama dan umat Islam. Semua karya-karyanya dipergunakan untuk menggali ajaran Islam dan menyampaikannya kepada masyarakat Islam Jawa dan para santrinya. Karya tulisnya mencakup berbagai disiplin ilmu pengetahuan Islam, tauhid, fikih, tafsir al-Qur'an, hadis dan tasawuf. Ia secara intensif mencurahkan segala tenaga dan pikirannya untuk membukukan pandangan, ide dan ilmu-ilmunya tentang berbagai masalah yang dihadapinya dalam konteks kemasyarakatan yang melingkupinya. Perhatiannya tercurah terhadap pandangan hidup yang berdasarkan ajaran-ajaran agama Islam dan kehidupan spiritual setiap muslim.[50] Melalui berbagai narasi ilmiahnya dan kontribusi perjuangannya, berimplikasi pada banyaknya santri luar kota yang berbondong-bondong datang ke pondok pesantrennya serta dapat menarik perhatian simpatik dari para masyarakat yang memerlukan pelajaran agama kepadanya.

[49]*Ibid.,* hal. 39, 54 dan 59.

[50]Lihat dalam HM. Muchoyyar HS, "K.H. Muhammad Salih as-Samarani Studi Tafsir", hlm. 79-80.

Karakter orang yang tidak menerima "pemisahan" ajaran agama Islam juga dapat terlihat dalam karya-karya yang diproduksi Kiai Saleh Darat. Diakui bahwa Kiai Saleh Darat adalah seorang penulis yang produktif. Oleh karenanya, Van Bruinessen mencatatnya sebagai "pengarang yang terkenal di abad ke-19". Beliau menulis manuskrip-manuskripnya dalam bahasa Jawa. Hal ditujukan agar memudahkan pengajaran terutama bagi kaum awam. Paling tidak terdapat empat belas manuskrip karya Kiai Saleh Darat. Perlu dicatat, tidak semua manuskrip Kiai Saleh Darat yang sudah diterbitkan dapat dengan mudah ditemukan di pasaran karena sudah lama tidak diterbitkan kembali.

Di antara karya-karya sebut saja sederet Manuskrip yang hingga kini masih dikaji adalah: (1) *Majmu'at asy-Syari'ah al-Kafiyah li al-'Awam;* bidang hukum Islam (Fiqh); (2) *Faidh ar-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan;* bidang Tafsir; (3) *Manuskrip Hadits al-Mi'raj;* (4) *Manuskrip Manasik Kaifiyyah al-Shalat al-Musafirin;* (5) *Manuskrip al-Mahabbah wa al-Mawaddah fi Tarjamah Qaul al-Burdah fi al-Mahabbah wa al-Madh 'ala Sayyid al-Mursalin;* (6) *Latha'if al-Thaharah wa Asrar as-Shalat fi Kaifiyat Shalat al-'Abidin wa al-'Arifin;* (7) *Manasik al-Hajj wa al-'Umrah;* (8) *Matn al-Hikam;* (9) *Minhaj al-Atqiya' fi Syarh Ma'rifah al-Azkiya' ila Thariq al-Auliya';* (10) *al-Mursyid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-'Aziz*; (11) *Munjiyat Metik Saking Manuskrip Ihya' 'Ulum ad-Din al-Ghazali;* (12) *Fashalatan;* (13) *Syarh Barzanji;* (14) *Tarjamah Sabil al-'Abid 'ala Jauharat at-Tauhid;*

Menurut catatan yang ada, dari beberapa manuskrip karya Saleh Darat di atas di atas, sebagiannya --yaitu, *Latha'if al-Thaharah*, *Majmu'at asy-Syari'ah, Matn al-Hikam, Munjiyat*,

Minhaj al-Atqiya', dan *Tarjamah Sabil al-'Abid* --masih dikaji di Bareng Kudus, Losari Brebes dan Pedurungan Semarang.[51] Kajian ini terutama diberikan bagi orang-orang awam yang belum bisa berbahasa Arab. Ini dikarenakan Kiai Saleh Darat memang menulis karyanya dengan bahasa Jawa agar mudah dipahami.[52] Dari sini terlihat betapa besar perhatian Kiai Saleh Darat kepada pendidikan orang awam.

Berdasarkan pembidangan pada karya-karya Kiai Saleh Darat di atas, maka tampak sekali karaketeristik keilmuan dan kepribadian yang ada dalam diri Kiai Saleh Darat. Ia tampak ingin mengitegrasikan seluruh pilar Islam, baik dimensi akidah (tauhid), dimensi syari'ah dan dimensi akhlak (ihsan) yang kemudian berimplikasi pada kesufian Kiai Saleh Darat. Perlu dicatat, bahwa Kiai Saleh Darat juga dikenal seorang pelaku (*salik*) tasawwuf di Jawa. Telah banyak kajian dan penelitian yang mengkaji dimensi tasawwuf Kiai Saleh Darat.[53]

Dalam karya *Majmu'* ini, tampak sekali urgensi akan integrasi dan internalisasi tiga pilar Islam. Menurutnya, baik syari'at, tharīqat dan haqīqat, merupakan sesuatu yang harus ada dan dimiliki dan dijiwai oleh setiap Muslim. Menurutnya, untuk masuk ke dunia (tasawwuf) tharīqat, seseorang

[51]Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani*, ed. Ismail SM (Semarang: Walisongo Press, 2008), hal. 73 dan hal. 93–4.

[52]Lihat Martin Bruinessen, *Manuskrip Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, *op. cit.,* hal. 128. Dia menyebutkan bahwa *Majmu'at asy-Syari'ah* adalah satu-satunya karya penting berbahasa Jawa mengenai fikih di masa itu.

[53]Di anatara penelitian yang mengkaji pemikiran tasawwuf Kiai Saleh Darat adalah Ali Mas'ud, Dinamika Sufisme Jawa; Studi Tentang Pemikiran Tasawwuf KH. Saleh Darat Semarang (Disertasi: UIN Sunan Ampel Suarabaya, 2011); Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa Dalam Pemikiran Kalam Muh}ammad Shalih as-Samarani*, ed. Ismail SM (Semarang: Walisongo Press, 2008) ; M. In'amuzzahidin, "Pemikiran SufistikMuhammad Shalih as-Samarani dalam *Jurnal Walisongo* UIN Semarang, Vol. 20, No. 2, November, 2012.

harus benar-benar membenahi terlebih dahulu syari'at-nya. Sedangkan ilmu ḥaqīqat adalah bagaikan intan mutiara yang ada dalam lautan. Maka, bila seseorang ingin mendapatkannya, ia harus meninggalkan kapal dan barang bawaannya, lalu masuk ke laut dan menyengaja akan mengambil intan di dalamnya. Ilmu sharī'at adalah perbuatan jasmani; ilmu ṭarīqat adalah perjalanan spiritual hati yang batini sifatnya, sedang ilmu haqīqat adalah perjalanan rūḥ rabbānī (sirr).[54]

Dengan demikian, model fikih akbar yang dikembangkan oleh KH. Saleh Darat adalah integrasi tiga pilar dalam konstruksi agama Islam yang didasarkan pada nalar irfani. Model nalar tersebut sesuai dengan kearifan lokal yaitu mistisisme jawa yang berkembang dalam masyarakat. Dengan demikian, model fikih akbar tersebut sangat berbeda dengan fikih akbar karya imam Abu Hanifah yang lebih menekankan pada nalar bayani (aspek teologi) dan menjadikan fikih dan tasawwuf sebagai suplemen belaka. Dalam amatan penulis, dalam bidang fikih, yang dibahas hanya terkait status sunnah solat terawih, pembolehan ikut solat pada imam yang baik dan tidak baik, dan status sunnah membasuh muzah. Sedangkan bidang tasawwuf, yang diuraikan hanya tentang memamerkan amal (*riya*) dan membanggakan amal (*ujub*) yang disinyalir dapat merusak setiap amal. Ini dapat dipahami karena pada waktu itu, imam Abu Hanifah sedang merespon persoalan teologi yang diperdebatkan banyak aliran seperti dosa besar dan lainnya.[55]

[54]Lihat Manuskrip Majmu' hal. 28-9.

[55]Abu Hanifah, *Manuskrip al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra, tt), h. 184-187

6. Model Fikih Akbar

Manuskrip ini terdiri dari tiga item yang masing-masing mempunyai titik tekan bahasan yang berbeda. Ketiga item yang dimaksud adalah manuskrip, bab dan pasal. Kendati pengarang tidak menjelaskan korelasi ketiga item tersebut, namun sangat terlihat perbedaan ketiganya. Untuk sub-judul yang diberi nama Manuskrip tampak berisi tema-tema fikih besar. Dari manuskrip kemudian dirinci dalam sub-sub kajian bernama Bab. Bab ini lazim berisi bidang fikih yang menjadi tema besar. Bab ini kemudian didetailkan lagi dalam pasal perpasal. Dengan demikian pasal adalah sub bahasan yang cakupan materi terkecil.

Melihat rumusan dan susunan bab kajian manuskrip *Majmu'* tampak seperti manuskrip fikih-fikih secara umum. Namun penempatan pasal dan bab tampak tidak linier dengan bahasan Manuskrip. Artinya dalam satu manuskrip kadang tidak dibarengi dengan sub kajian bab. Dan ada sub bab Manuskrip yang tanpa pasal hanya bab per-bab. Bahkan ada sub bahasan yang tanpa didahului oleh judul bahasan Manuskrip. Inilah letak keistimewaan manuskrip ini yang penyusunan bab per bab lebih fleksibel. Misalnya dalam manuskrip 1 tidak menyebutkan judul sama sekali namun langsung masuk pasal per-pasal.

Manuskrip ini terdiri dari 9 manuskrip 21 bab dan 69 Pasal. Manuskrip merefleksikan tema besar yang menjadi isi manuskrip. Sementara bab menjadi perinci bahasan dari judul besar bernama manuskrip. Sedangkan pasal menjadi bagian terkecil dari manuskrip ini yang bersifat memerinci dari pasal-pasal. Manuskrip pertama bertema bahasan akidah dan keimanan yang terdiri dari 12 pasal tanpa adanya bab. Inilah

titik yang membedakan manuskrip ini dengan yang lainnya. Pada umumnya manuskrip fikih diawali dengan kajian bersuci (thaharah).

Manuskrip kedua berisi tentang bahasan fikih shalat yang terdiri dari 6 bab dan 19 pasal. Uniknya lagi, pada manuskrip ini justru memuat bahasan thaharah dan zakat. Secara umum, manuskrip fikih apabila membahas tema thaharah dan zakat terpisah dengan bahasan tema shalat. Peneliti menduga hal ini lebih dikaitkan dengan landasan normative Alqur'an yang selalu melekatkan term shalat dengan zakat (baca: *aqimuu al-shalat wa atu al-zakat*). Selain itu, ketiga entitas baik thaharah, shalat dan zakat dalam Islam dipandang sebagai satu kesatuan utuh sebagai media pembersih jiwa dan hati.

Manuskrip ketiga adalah bahasan tentang puasa yang terdiri dari 5 pasal tanpa bab. Disusul manuskrip yang keempat adalah manuskrip yang berisi bahasan terkait haji dan umrah yang terdiri dari 7 bab dan 11 pasal. Selanjutnya manuskrip yang kelima berisi bahasan tentang halal dan haram dalam Islam yang terdiri dari 3 bab tanpa pasal.

Seterusnya adalah manuskrip yang keenam bertemakan kajian *al-Qardl* atau hutang-piutang yang terdiri dari 1 pasal tanpa bab dan disusul dengan manuskrip yang ketujuh berisi kajian al-Ijarah tanpa bab maupun pasal. Dilanjutkan dengan manuskrip yang kedelapan yang membahas tentang hukum-hukum pernikahan yang terdiri dari 5 bab dan 18 pasal. Manuskrip bahasan ini tampak lebih panjang dan luas seperti kajian pada manuskrip shalat. Dan, yang terakhir adalah manuskrip yang kesembilan yakni manuskrip *al-'Itaq* yang tanpa disertai dengan bab maupun pasal.

Peneliti menemukan beberapa keunikan dan aspek distingtif yang terdapat dalam manuskrip majmu' ini. *Pertama*, adalah terlihat dari awal bahasan yang mengurai materi akidah dan keimanan (halaman 2-32 manuskrip) Diketahui bahwa materi keimanan pada umumnya tidak termasuk ke dalam materi karya-karya fikih, melainkan materi Ilmu Kalam. Pada umumnya, manuskrip-manuskrip fikih diawali dengan materi bersuci (*thaharah*). Namun manuskrip *majmu'* justru mengawali dengan materi akidah dan keimanan. Hal ini menunjukkan kemiripan dengan karya Abu Hanifah, pendiri mazhab Hanafi, bernama manuskrip Fiqh al-Akbar yang mengawali bahasannya dengan aspek akidah dan tauhid. Dari sini, peneliti dapat menyimpulkan bahwa manuskrip *majmu'* ini dapat disebut fikih akbar nusantara.

Diketahui bahwa pada era permulaan Islam, terminologi fikih banyak digunakan dengan aktivitas keilmuan di kalangan ulama. Dengan dmeikian fikih lebih merefleksikan transmisi intelektual secara luas. Fikih belum menjadi istilah teknis yang berkaitan dengan materi-materi hukum Islam. Tidak mengherankan jika pada awal abad ke-1 H istilah fikih identik dengan materi-materi keilmuan keagamaan secara luas. Istilah fikih baru menjadi istilah teknis dan mengalami penyempitan makna baru dijumpai pada abad ke-2 H. Lebih tepatnya pada saat aktivitas kodifikasi keilmuan keagamaan mulai banyak dilakukan para ulama. Istilah fikih yang tadinya mempunyai cakupan luas, pada akhirnya mengerucut atau berkaitan dengan hukum-hukum praksis dalam agama Islam.

Sisi lain yang unik dari manuskrip ini adalah memasukkan materi tasawuf dalam permulaan manuskrip tepatnya dalam halaman 32-40. Manuskrip fikih pada umumnya

tidak menyentuh materi tasawuf sama sekali. Hal ini karena karakteristik kedua ilmu ini agak berbeda. Fikih cenderung hitam-putih dan eksoteris, sementara tasawuf lebih berdimensi esoteris. Namun dalam tangan Kiai Saleh, manuskrip majmu' menjadi khas karena memasukkan ajaran-ajaran tasawuf. Hal ini terlihat dari materi-materi yang menekankan pembersihan hati dari dosa dan kotoran, menghiasi dengan akhlak mulia dan bersih dari penyakit dlahir maupun batin. Hal ini menunjukkan bahwa manuskrip ini melampaui fikih akbarnya Abu Hanifah. Dikatakan demikian karena manuskrip ini merefleksika perpaduan antara akidah, syariah dan tasawuf.

Kedua, nilai distingtif dalam manuskrip majmu' ini adalah susunannya yang terdiri dari manuskrip, bab dan pasal semuanya menggunakan jumlah yang ganjil. Data menunjukan bahwa manuskrip ini terdiri dari 9 manuskrip 21 bab dan 69 Pasal. Artinya semua berada pada angka ganjil. Entah ada unsur kesengajaan atau tidak dari pemilik manuskrip ini, angka ganjil dalam Islam dipandang sakral. Secara normatif ada justifikasi terkait jumlah ganjil yakni teks yang berbunyi: *Allah itu ganjil (Tunggal) dan sangat mencintai jumlah ganjil*. Dalam Islam, angka ganjil sering dikaitkan dengan bilangan ibadah. Shalat sunnah witir, jumlah asma al-husna, malam lailat al-qadar dan ibadah lainnya identik dengan angka ganjil. Pengaruh inilah yang membuat pengarang manuskrip mencintai angka ganjil dalam menyusun bab dan pasal per pasal manuskrip.

Pemahaman semacam ini meski tidak ada landasan normatif Alquran, melainkan diperoleh dari isyarat bahwa Tuhan banyak menciptakan banyak makhluq dalam bilangan ganjil, seperti penciptaan langit bumi. Imam Mahmud al-'Aini, dalam *'umdah al-qari, syarh shahih bukhari* menjelaskan : "Allah

mengunggulkan bilangan ganjil dalam berbagai hal, serta banyak cara ibadah, Allah menjadikan shalat 5 waktu, thawaf dengan 7 putaran, sunnah wudlu dengan 3 kali, penciptaan langit dalam 7 hari dengan 7 lapisan dan lain sebagainya. Inilah makna hadits Allah itu ganjil dan mencintai yang ganjil.[56]

Ketiga, nilai distingtif adalah bahasan *thaharah* dan zakat yang melekat dengan bahasan shalat. Tidak diketahui alasan pasti mengapa Kiai Saleh Darat menyatukan ketiga kajian ini. Pemisahan ketiga bahasan ini hanya dipisahkan pasal per-pasal. Sebelum membahas fikih shalat, pengarang mengawalinya sengan pranata yang berkaitan dengan materi bersuci. Peneliti menduga bahwa materi bersuci merupakan bagian dari syarat sah ibadah salat. Sebagai syarat, maka entitas thaharah menjadi bagian integral dalam ibadah shalat. Dengan kata lain, bersuci menjadi basis atau pondasi shalat sehingga dikaji sebelum pengarang manuskrip mengurai hukum shalat. Selanjutnya fikih zakat juga tidak menjadi manuskrip yang terpisah dari shalat. Ia hanya menjadi bab alias sebagai bagian integral bahasan shalat. Bahasan zakat diurai pada bab setelah uraian fikih shalat.

Keempat, aspek pembeda dengan manuskrip fikih secara umum adalah tidak ditemukannya bahasan atau materi pidana (*jinayah* atau *jarimah*). Setelah mengkaji bahasan nikah dan perceraian serta akibat hukumnya, manuskrip fikih pada umumnya melanjutkan materinya dengan materi fikih jinayah, namun manuskrip majmu' tidak mengurai bahasan ini. Terdapat bahasan *hudud*, namun sebatas kajian dalam kontesk hudud pernikahan dan perceraian, bukan *hudud* dalam ranah

[56]Imam Mahmud al-'Aini, '*Umdah al-Qari ; Syarh Shahih al-Bukhari,* Beirut: Dar Ihya Turats, Juz 23, t.th., hal. 29.

pidana Islam. Ini tampak luasnya pemahaman beliau terhadap konstruksi fikih yang universal.

Kendati tidak ada argumen langsung dari pengarangnya, aspek sosial historis tampak berpengaruh terhadap peniadaan aspek jinayah. Diketahui bahwa segmen dakwah (mukhatab) pada saat itu adalah orang awam Semarang dan sekitarnya. Bagi kalangan masyarakat yang belum menguasai ilmu-ilmu agama (baca: '*awam*) materi jinayah dinilai kurang urgen dan penting untuk diamalkan. Terlebih dengan pluralitas masyarakat Semarang pada abad 19 menjadikan materi fikih *jinayah* kurang relevan untuk dipelajari. Ditambah pengawasan ketat Kolonial Belanda terhadap masyarakat Muslim saat itu, membuat hukum pidana Islam mengundang resistensi tersendiri bagi pribumisasi agama Islam. Faktor-faktor di atas menurut hemat peneliti yang menjadikan manuskrip majmu' tidak membedah aspek jinayah.

Tabel 1

Materi Fikih Akbar Manuskrip *Majmu'*

NO	**Tema Bab**	**Bab dan Sub-bab**	**Halaman**
1.	**Akidah**	Akidah	1-21
		Akhlak (Tasawuf)	21-40
2.	**Ibadah**	Salat dan Thaharah	41-95
		Zakat	95-100
		Puasa	100-110
		Haji dan Umrah	110-145

3.	Mu'amalah	*al-Ba'i wa Ghairihi*	145-154
		al-Halal wa al Haram	155-67
		al-Qardh (Bagi untung)	167-171
		al-Ijarah (Sewa-menyewa)	171-174
4.	**Munakahat**	*al-Ahkam al-Nikah*	174-258
5.	**Aspek Lainnya**	*al-Dzaba'ih* (Sembelihan)	259-260
		al-Ath'imah (Makanan)	261-273
		al-I'taq (Memerdekakan Budak)	273-275

Tabel di atas, secara bangunan dan sistematika materiil yang termaktub dalam manuskrip majmu' mencerminkan fikih akbar. Disebut fikih akbar atau besar karena cakupannya lebih luas dibanding manuskrip fikih secara umum. Diketahui bahwa manuskrip fikih secara umum hanya memuat materi-materi yang berkaitan dengan ibadah dan hukum yang bersifat praktis (amaliyah). Denga kata lain materi-materi yang bersifat kebatinan yang mencakup akidah dan tasawuf bukan bagian dari fikih.

Keluasan materi manuskrip menunjukan bahwa manuskrip *Majmu'* mirip karya Abu Hanifah (80-150 H) yang berjudul Fiqh al-Akbar. Manuskrip ini merupakan karya paling awal dalam bidang hukum Islam. Abu Hanifah (w.150) merupakan imam madzhab tertua dari keempat madzhab yang sangat terkenal. Ia hidup dalam keadaan fikih belum menjadi ilmu yang spesifik yang hanya berkaitan hukum praksis. Sejarah mencatat bahwa istilah fikih pada era awal Islam (baca: abad 1 H) identik dengan aktivitas keilmuan secara umum. Dengan kata lain fikih belum menjadi istilah teknis yang berkaitan dengan hukum Islam.

Sangat wajar apabila Abu Hanifah menyusun karya monumental bernama Fiqh al-Akbar sangat dipengaruhi paradigma keilmuan besar yang berjalan saat itu. Secara materiil manuskrip Fiqh al-Akbar mengawali dengan bab akidah dan keimanan. Diakui bahwa Manuskrip Fiqh al-Akbar sangat dipengaruhi cara pandang Abu Hanifah terkait integralisme ajaran Islam. Baginya, akidah dan ilmu kalam menajdi pondasi utama bangunan fikih. Tidak megherankan jika Fiqh al-Akbar berisi tentang akidah dalam ilmu kalam. Manuskrip al-Fiqh al-Akbar berisi tentang akidah dan pemahaman-pemahaman mengenai keesaan Tuhan, pokok-pokok Ilmu kalam serta pembahasan mengenai keimanan terhadap sang pencipta.

Sisi lain manuskrip ini untuk dikatakan sebagai manuskrip Kalam juga tidak sepenuhnya benar. Sebab secara faktual manuskrip ini memuat materi-meteri fikih. Dalam bab keimanan misalnya, Abu Hanifah telah mengkaji kasb mukallaf (perbuatan mukallaf) dan lain sebagainya. Artinya bahwa terdapat perpauduan antara tiga pilar ajaran Islam dalam manuskrip ini. Yakni materi iman yang kemudian identik dengan materi ilmu kalam, materi Islam yang menjadi disiplin fikih dan materi Ihsan yang berevolusi menjadi ilmu tasawuf.

Perbedaan ini menunjukkan integralisme ilmu yang dimiliki ole Abu Hanifah. Sehingga kehadiran manuskrip Fiqh al-Akbar dikatakan manuskrip perpaduan dan integralisme ilmu Islam. Berbeda dengan beberapa manuskrip yang telah dutulis para ahli pada era sekarang atau pasca Imam Abu Hanifah yang menunjukkan dinamika dan evolusi ilmu dalam Islam. Mulai abad ke-2 H istilah fikih mengalami penyempitan dan identic dengan hukum-hukum ubadah muamalah yang bersifat praksis, Wahasil keilmuan fiqih, ushul fiqh, ilmu kalam, hadist dan lain

sebagainya semakin semarak dan berkembang sesuai dengan jamannya.

Melalui karya Fiqh al-Akbar, Imam Abu Hanifah tampak memaknai fiqh lebih luas, yakni tidak hanya bersentuhan dengan permasalahan hukum, melainkan juga berhubungan dengan ketauhidan. Karenanya, tidak mengherankan jika karya beliau, al-Fiqh al-Akbar, banyak memuat tentang materi ilmu kalam selain fiqh yang beliau simplifikasi sebagai perbuatan mukallaf. Menurut Abu Hanifah, ilmu kalam dan fiqh sesungguhnya mempunyai hubungan sangat erat. Bedanya, jika gagasan ilmu kalam mengacu pada hakikat Alqur'an selaku manuskrip pedoman tertinggi, maka fiqh tak lain merupakan perbuatan manusia sebagai objek terpenting dalam kajian hukum.

Konstruksi Fiqh Akbar karya Abu Hanifah dengan Karya Saleh Darat tampak terdapat kesamaan dan benang merah. Titik persamaannya adalah pada kajian materi yang tidak memisahkan antara materi Kalam dengan materi ibadah dan mu'amalah. Kendati demikian keduanya memilki perbedaan dala hal porsi penyajiannya. Fiqh al-Akbar karya Imam Abu Hanifah tampak pada sajian aspek akidah dan kalam lebih dominan dibanding dengan aspek fikihnya, sementara manuskrip *majmu'ah al-syari'ah* karya Kiai Saleh lebih sedikit materi akidah dengan tambahan tasawufnya dengan porsi sajian materi fikih lebih dominan. Berikut tabel materi dalam Fiqh al-Akbar karya Abu Hanifah:

Tabel 2

Konstruksi Fikih Akbar Abu Hanifah

NO	Tema	Materi	Halaman
1.	Tentang Allah SWT.	Nama-nama Allah SWT, Sifat-sifat Allah SWT, Anugerah Bagi Hamba-Nya, pahala dan dosa dan Pengampunan Bagi Hamba-Nya	91-157
2.	Tentang Alqur'an	Firman Allah yang ditulis dalam mush-haf, Pelafalan, pembacaan, dan penulisannya adalah makhluk. Alqur'an bukanlah makhluk tetapi Khaliq bersama-sama dengan dzat Allah	157-186
3.	Tentang *Khāliq-Makhlūq*	Allah menciptakan sesuatu tidak dari sesuatu, Allah Maha Mengetahui sejak *azali,* Allah-lah yang menakdirkan serta memastikan segala sesuatu dan tidak ada sesuatu pun di dunia dan di akhirat yang tanpa kehendak-Nya, pengetahuan-Nya, takdir-Nya dan ketentuan-Nya.	186-204

4.	Tentang Hidayah Iman	Manusia diciptakan dalam keadaan bebas dari keimanan dan kekafiran, Menjadi kafir atau mukmin karena melalui perbuatan dan pengingkaran, Setan tidak merampas keimanan dari seorang hamba yang mukmin, Manusia yang meninggalkan keimanannya sehingga setan berhasil menghilangkan keimanan	251-290
5.	Tentang Perbuatan Manusia	Tentang *kasab* (tindakan) manusia, semua terjadi melalui kehendak, ilmu, qadha' dan qadar Allah, ketaatan adalah suatu kewajiban yang didasarkan atas perintah Allah, karena cinta dan ridha-Nya, dan karena ilmu, kehendak, qadha dan qadar-Nya.	349-365
6.	Tentang Hal-hal Ghaib	Syafa'at para nabi dan rasul, timbangan amal pada hari kiamat, Surga dan neraka serta siksa dan pahala yang abadi, kisah isra' dan mi'raj, keluarnya dajjal, ya'juj ma'juj, turun kembalinya Isa as dari langit dan tanda-tanda datangnya hari kiamat lainnya.	372-449

Merujuk tabel di atas, tampak Abu Hanifah melalui karyanya ingin menegaskan bahwa Imam Abu Hanifah lebih mengartikan fiqh secara luas. Ia tidak hanya berkaitan dengan entitas hukum, namun juga berkorelasi dengan dimensi akidah dan tauhid. Karenanya tidak mengherankan jika karya beliau, *al-Fiqh al-Akbar*, banyak memuat tentang materi ilmu kalam selain fikih yang beliau simplifikasi sebagai perbuatan *mukallaf*. Menurut Abu Hanifah, ilmu kalam dan fikih sejatinya mempunyai hubungan yang kuat.

Kembali, ke subjek Fiki Akbar Kiai Saleh, terdapat analisis penting untuk dikemukakan di sini terkait mengapa manuskrip Majmu' ini memasukkan materi akidah dan tasawuf. *Pertama*, bahwa kapasitas keilmuan Kiai Saleh Darat sangat mempengaruhi manuskrip ini. Sosok dan kapasitas intelektual Kiai Saleh yang yang profilik, holistic dan integral. Dalam konteks ini, Kiai Saleh terlihat menguasai seluruh bidang keilmuan. Hal ini tercermin dari kesembilan karyanya merepresentasikan bidang kelimuan, baik bidang akidah, tasawuf, fikih hingga tafsir. Holistisisme ilmu agama tampak terserap dalam kalbu dan akal Kiai Saleh. Wajar apabila dalam catatan kelimuan semua ilmu dalam pandangannya saling berkaitan.

Kedua, selain argumen di atas, tesis yang dapat dipakai untuk menilai mengapa manuskrip Majmu' mengakomodir materi akidah dan akhlak karena integralisme ilmu. Bagi Kiai Saleh ilmu, khususnya ilmu-ilmu agama adalah satu. Untuk mencapai kesalehan tinggi, seseorang harus mempelajari dan menguasai ilmu-ilmu agama. Pemahaman komprehensif dalam ilmu agama sangat penting menuju terbentuknya Muslim Paripurna. Tidak mengherankan jika Kiai Saleh banyak menuntut ilmu dalam bidang meski harus ke tanah haram (Mekah). Pengembaraan

keilmuan, guru yang banyak dengan out-come yang terlahir dari berbagai bidang menunjukkan bahwa Kiai Saleh merupakan sosok yang integralistik dan komprehensif dalam hal ilmu-ilmu agama.

Secara umum biasanya kepakaran seseorang atau ulama terlihat dari satu bidang ilmu tertentu. Misalnya Kiai Hashim Asy'ari identik dengan ilmu hadits, Kiai Turaichan Kudus terkenal dengan Ilmu Falak, Kiai Arwani dengan Ilmu Alqur'annya dan lain sebagainya. Namun spesfikasi yang melekat dengan keahlian tertentu tampak tak terlihat dalam sosok Kiai Saleh. Ini membuktikan bahwa beliau sangat dalam dan tidak mengenalkan diri akan spesifikasi keahlian tertentu. Tidak mengherankan jika karya-karya beliau, termasuk manuskrip Majmu' menggambarkan integralisme ilmu-ilmu agama.

Variabel ketiga yang memberikan corak unik fikih akbar dalam karya Majmu' tidak lain karena adanaya pengaruh dari para gurunya. Kiai Saleh darat dalam jejak intelektual dan pengembaraan keilmuanny telah banyak menyerap ilmu dari para guru yang menimba banyak ilmu. Ia tampak tidak hanya berguru dengan satu guru saja dan satu disiplin ilmu tertentu. Melainkan banyak menimba pengetahuan dari banyak guru dan berbagai disiplin ilmu. Ilmu disini tentunya adalah ilmu keagamaan.

Data historis menunjukkan bahwa Kiai Saleh Darat memperdalam ilmu agamanya kepada pada ulama besar baik di tanah air maupun luar negeri. Guru-guru dari tanah air adalah misalnya Kiai Syahid Pati, Kiai Zaid dan Syaikh Abdul Ghani Bima dari Semarang yang dari ketiga guru tersebut Kiai Saleh belajar ilmu fikih. Dilanjutkan dengan materi tafsir belajar dengan Kiai R. M. Shalih Ibn Asnawi Kudus. Belajar nahwu-sharaf dengan

Kiai Ishak Damaran, Semarang sekaligus belajar Ilmu Falak dengan Kiai Abu Abdullah Muhammad al-Hadi Semarang. Sementara ilmu tauhid ia berguru dengan Kiai Ahmad Bafaqih Ba'alawi Semarang.

Selain belajar dari ulama nusantara, Kiai Saleh juga menimba banyak bidang ilmu dari ulama Haramain (Mekah-Madinah). Seperti Syaikh Muhammad Al-Maqri Al-Makki yang darinya belajar bidang akidah. Guru lainnya adalah Syaikh Muhammad ibn Sulaiman Hasballah, ulama pengajar di Masjid al-Haram dan Masjid Nabawi, yang darinya belajar ia Ilmu Fikih dan Nahwu Sharaf. Dari al-'Allamah Sayyid Ahmad ibn Zaini Dahlan (1232-1304H/1817-1886), mufti Syafi'iyah dan ulama besar yang sangat berpengaruh di Masjid al-Haram Makkah, Saleh Darat belajar ilmu tasawuf dan memperoleh *ijazah*. Guru berikutnya tempat Saleh Darat belajar *al-Hikam* karya ibn 'Athaillah adalah al-'Allamah Ahmad Nahrawi al-Mishri al-Makki. Ia belajar pula manuskrip *Ihya'* juz 1 dan 2 kepada Sayyid Muhammad Shalih al-Zawawi al-Makki, salah seorang guru yang mengajar di Masjid Nabawi. Manuskrip ini juga ia pelajari dari Syaikh Yusuf al-Sanbalawi al-Mishri. Gurunya yang lain, yaitu seorang mufti Hanafiyah di Makkah, Syaikh Jamal. Ia belajar kepadanya tentang tafsir Alqur'an.

Dilihat dari guru-guru dan manuskrip-manuskrip yang dipelajarinya, tentunya Kiai Saleh Darat merupakan salah seorang ulama yang otoritatif dan dalam dalam ilmu-ilmu keislaman. Hal ini mengingat, bahwa dalam tradisi pesantren, menurut Zamakhsyari Dhofier (1990: 22), kehebetan ilmu keislaman seseorang berdasarkan jumlah manuskrip yang telah dikaji dan secara sanad keilmuan mempunyai guru-guru yang dapat dipertanggungjawabkan.

Melihat demikian banyak guru dan bacaan Kiai Saleh, diakui sangat berpengaruh terhadap kapasitas keilmuan dan kesalehannya. Kedalaman keilmuan ini telah mempengaruhi caranya dalam menyusun manuskrip dalam hal ini manuskrip *majmu'.* Paradigma yang dipakai adalah ilmu itu satu tidak mengenal pemisahan. Paradigma inilah yang membuat Kiai Saleh menulis fikih nya disertai materi lainnya. Dengan kata lain beliau tidak mengenal pembagian ilmu dan spesifikasi ilmu yang harus dikuasai oleh seorang ulama. Dalam pandangan Kiai Saleh, ilmu-ilmu agama, apapun bidangnya harus dipelajari semua tanpa pembedaan satu dengan yang lainnya. Sebuah prinisp integralisme ilmu agama sangat dipegangi oleh Kiai Saleh. Paradigma semacam ini tentunya sangat berpengaruh terhadap konstruk keilmuan Kiai Saleh termasuk model karya-karyanya. Satu karya dengan karya lain yang telah dilahirkan oleh beliau sangat mencerminkan integralisme Islam.

Sisi lain yang menunjukkan integralisme keillmuan Kiai Saleh terlihat dari nama manuskrip majmu' yang dikaitkan dengan kalimat *syari'ah* bukan *al-fiqh.* Diksi syari'ah secara umum berbeda dengan fikih terutama dari aspek cakupannya. Syari'ah lebih luas cakupan materi keilmuan diabnding istilah fikih. Konsekuensi logis dari penggunaan diksi syari;ah adalah keniscayaan memasukkan materi akidah dan tasawuf bahkan ilmu lain yang maish berkaitan dengan syari;ah. Tradisi keilmuan semcama ini mirip seperti ulama generasi awal Islam yang lebih sering memaka kata syari;ah ketimbang fikih.

Fikih mengalami kemajuan dan menjadi evolusi yang mengindetikkan diri dengan aspek hukum baru muncul pada abad ke-2 H. Sehingga era kodifikasi pada abad ini telah menjadi penanda bahwa fikih merupakan istilah yang identik dengan

hukum praksis dan masih berlangsung hingga sekarang. Tidak mengherankan jika karya-karya dalam bidang ini lebih umum memaka judul yang diawali dengan diksi al-fiqh dari pada istilah syari'ah. Sebut saja manuskrip al-Fiqhu al-Islamiyyu wa Adillatuhu karya Wahbah Zuhaili dan al-Fiqh 'Ala Madzahib al-Arba'ah Karya Abd Rahman al-Jaziri dan lain-lainnya. Dengan demikian, manuskrip *Majmu'* yang dilekatkan dengan term *syari'ah* tampak upaya Kiai Saleh dalam memandang fikih sebagai entitas yang lebih luas cakupannya daripada fikih itu senidri. Tidak mengherankan jika Kiai Saleh memasukkan materi kalam dan tasawuf dalam manuskrip Majmu' ini.

Variabel berikutnya yang menjadikan pendorong Kiai Saleh menulis karya fikihnya berbeda dengan konstruk fikih pada umumnya adalah faktor sosial-politik pada saat Kiai Saleh bergumul dengan masyarakat Semarang khususnya. Diketahui bahwa banyak ulama Nusantara yang menulis manuskrip-manuskrip besar pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, yang mayoritas manuskripnya berbahasa Arab. Syaikh Nawawi merupakan salah satu dari para ulama yang seluruh karyanya berbahasa Arab. Begitupula manuskrip karya ulama lain seperti Syaikh Ahmad Khathib Al-Minangkawi, Mahfudz Al-Tarmasi, dan Muhammad Ihsan Jampes Kediri.

Berbeda dengan para ulama yang menulis manuskrip berbahasa Arab, Kiai Saleh Darat justru menulis banyak manuskrip dalam bahasa Jawa dengan aksara Arab Pegon. Manuskrip-manuskrip ini ditulis dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami oleh masyarakat umum. Jika terdapat kalimat atau kata dalam bahasa Arab, Kiai Saleh Darat akan menerjemahkannya ke dalam bahasa Jawa. Selain karya Ahmad Rifa'i yang juga ditulis dalam bahasa Jawa dengan aksara Arab

Pegon, Kiai Saleh Darat adalah salah satu ulama akhir abad ke-19 yang menulis manuskrip-manuskripnya dalam bahasa Jawa yang dicetak, sehingga manuskrip-manuskrip karyanya disebut dengan manuskrip kuning.[57]

Beberapa faktor yang melatar belakangi Kiai Saleh Darat untuk menulis manuskrip dalam bahasa lokal dapat dilihat dari konteks sosial dan politik di Jawa pada masa itu. Dari segi sosial, mayoritas masyarakat Muslim di Semarang masih kurang dalam memahami ajaran agama. Mereka tidak bisa mengakses ilmu-ilmu Islam dengan baik karena banyak manuskrip ditulis dalam bahasa Arab, yang tidak mereka pahami. Hal ini membuat masyarakat awam kesulitan mempelajari agama Islam, dan dikhawatirkan mereka akan menjauh atau bahkan meninggalkan Islam. Bagi yang tetap berpegang pada Islam, banyak dari mereka menjalankan ibadah tanpa dasar ilmu yang memadai. Kiai Saleh Darat menegaskan bahwa sedikit amal dengan pengetahuan dasar lebih baik daripada banyak amal tanpa pengetahuan dasar.[58]

Kondisi sosial-politik juga menjadi faktor pendukung bagi Kiai Saleh Darat dalam menulis karyanya dalam Bahasa lokal.

[57]Definisi tersebut merujuk kepada pendapat Abdurrahman Wahid, "Penelitian Manuskrip Kuning", dalam *Kompas*, edisi 14 Agustus 1982, yang menjelaskan bahwa pengertian *manuskrip kuning* tidaklah terbatas pada manuskrip-manuskrip agama (tawhid, fiqh, dan tasawuf) yang berbahasa Arab dan dikarang oleh orang Arab. Namun, *manuskrip kuning* juga termasuk karya ulama Indonesia baik yang berbahasa Arab maupun yang berbahasa Jawa, seperti karya-karya Kyai Saleh Darat. Demikian pula Ali Yafie, "Manuskrip Kuning Produk Peradaban Islam", dalam *Pesantren*, No. 1/ Vol. VII, 1989, hlm. 3. la menjelaskan bahwa pesantren adalah lembaga kajian dan pengembangan manuskrip kuning, sebab pesantren tidak mengenal adanya buku-buku yang ditulis, dicetak dengan menggunakan huruf Arab dalam bahasa Arab atau Melayu, Jawa, Sunda dan sebagainya.

[58]Muhammad Shalih bin 'Umar Al-Samarany, *Matn al-Hikam*, Manuskrip penjelas dari al-Hikam karya Al-Syaikh Ahmad bin 'Athaillah Al-Sukandary, edisi cetak ulang (Semarang: Toha Puta, t.t.), hlm. 29.

Ruang gerak yang sempit dan pengawasan ketat dari pemerintah Hindia Belanda terhadap para kiai menjadi hambatan dalam menyebarkan ajaran Islam secara terbuka. Hal ini diakui oleh Kiai Saleh Darat dalam salah satu manuskripnya, yang menyatakan bahwa:[59]

> "lan sarehne ora ana ingdalem iki zaman wongkang nglakoni mengkono mider-mider marang kampung-kampung utawa marang desa-desa kerana arah muruki agama Islam kerana kinaweden fitnah zaman, maka dadi wajib ingatase 'alim arep nggaweake manuskrip perkarane agama Islam saking *'aqaid al-iman lan furu' al-syari'ah*, *bab al-thaharah* lan *bab al-shalat* kelawan endi-endi carane, cara Melayu utawa Jawa…"

Dari perkataan Kiai Saleh Darat tersebut menyatakan bahwa pada masa itu tidak ada kiai yang dapat berkeliling kampung untuk berdakwah karena adanya "fitnah zaman" (penjajahan). Oleh karena itu, para alim dianjurkan untuk menulis manuskrip-manuskrip tentang ajaran Islam dalam bahasa yang dipahami masyarakat, seperti bahasa Melayu atau Jawa.

Pengaruh pemikiran Kiai Saleh Darat terhadap masyarakat juga dapat dianalisis. Salah satunya adalah pemikiran beliau dalam bidang fikih yang terdapat dalam *Manuskrip Majmu'at al-Syari'ah al-Kafiyat li al-Awam*. Manuskrip ini berisi Kumpulan hukum Islam yang membahas dasar-dasar agama Islam serta teori-teori fikih seperti thaharah, shalat, zakat, puasa, dan haji, serta masalah-masalah muamalah seperti jual beli, riba, dan pernikahan. Manuskrip ini bersumber dari beberapa manuskrip klasik seperti Ihya' 'Ulum al-Din jilid I dan II karya Al-Ghazali, al-Durar al-Bahiyyah karya Sayyid Bakri, al-Iqna' dan Mughni

[59]Muhammad Shalih Al-Samarani, *Tarjamah Sabil al-'Abid*, edisi cetak ulang (Semarang: Toha Putera, t.t.), hlm. 67.

al-Muhtaj yang merupakan karya Al-Khatib Al-Syarbini, dan Fath al-Wahhab karya Zakariyya Al-Anshari. Naskah manuskrip ini ditulis oleh seorang juru tulis Bernama Jazuli pata tahun 1309 H/1892 dan dicetak pada 1897.[60] Manuskrip ini masih digunakan di kalangan masyarakat Muslim Kendal dan Jawa Tengah hingga saat ini.

Manuskrip-manuskrip karya Kiai Saleh Darat sangat dihargai, terutama oleh masyarakat awam yang tidak menguasai bahasa Arab tetapi memiliki keinginan kuat untuk memahami agama Islam.[61] Bahkan manuskrip *Majmu'at al-Syariah* menurut Martin van Bruinessen dianggap sebagai satu-satunya manuskrip fiqh berbabahasa Jawa yang sangat penting.[62] Manuskrip Majmu'at al-Syari'at juga berpengaruh di kalangan masyarakat Muslim Jawa. Manuskrip ini pernah dijadikan bacaan wajib bagi calon suami dan dipelajari oleh anggota Tarekat Naqsyabandiyah sebelum dibaiat. Di pesantren Kempek, Cirebon, manuskrip ini diajarkan kepada santri yang tidak menguasai bahasa Arab (ilmu alat) dengan baik.[63]

[60]Abdullah SALIM, "Majmu'at al-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam (Suatu Kajian terhadap Fiqih Berbahasa Jawa, Akhir Abad XIX), disertasi (Jakarta: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995), hlm. 10.

[61]Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam*, hlm. 119.

[62]Abdullah Salim, *Majmu'at al-Syari'at al-Kaifiyat li al-'Awam*, hlm. 49.

[63]*Ibid*., hlm. 211-2.

PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA

BAB V
PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan uraian dan analisis pada bab-bab sebelumnya penulis menarik beberapa simpulan sebagai berikut :

1. Dapat disimpulkan bahwa nalar yang dikembangkan Kiai Saleh Darat dalam manuskrip *Majmu'* adalah penguatan identitas Islam Jawa-pesisiran. Artinya, dalam nalar ini memberi kesempatan supaya kearifan lokal dapat membaur dalam dinamika Islam, melalui proses akulturasi dan inkulturasi. Melalui manuskrip ini Kiai Saleh tampak menerapkan arti penting sebuah metode dan instrumen dalam penyebaran agama Islam. Pada titik ini Kiai Saleh Darat telah merumuskan sebuah pendekatan "ethno-hermeneutika" yaitu sebuah pendekatan yang berusaha mengarifi "Islam Lokal".
2. Melalui manuskrip *Majmu'* Kiai Saleh ini mencoba mentransformasikan interrelasi tradisi pemikiran yang bertingkat; 1) tradisi pemikiran Jawa, 2) tradisi pemikiran Islam-Jawa; 3) tradisi pemikiran Islam-Arab yang ketiganya berjalin kelindan tatkala terjadi transformasi ilmu

pengetahuan. Kandungan manuskrip ini kalau dihubungkan dengan konteks perkembangan Islam di Jawa pada abad ke-19, maka dapat disimpulkan bahwa kandungan manuskrip sesuai dengan perkembangan Islam di Jawa yang sedang mengalami Islamisasi yang kuat secara mikro. Dan secara makro umat Islam hal ini juga sesuai dengan perkembangan Islam di tingkat internasional pada waktu itu, yakni sedang terjadinya kebangkitan Islam. Dengan demikian, pribumisasi agama atau syariah yan dikembangkan Kiai Saleh Darat adalah dengan membangun nalar dialektif berbasis kondisi sosial politik dan ekonomi yang berkembang saat itu.

3. Model fikih akbar yang dikembangkan Kiai Saleh Darat adalah model holistisisme dan integralisme pilar-pilar Islam. Model ini meniscayakan adanya keterpaduan dan keterikatan dan kesatuan antar ajaran Islam. Model ini tampak berimplikasi kepada bentuk susunan dan konstruksi materi manuskrip *Majmu'.* Diketahui bahwa manuskrip *Majmu'* ini berbeda dengan kitab fikih pada umumnya. Titik perbedaannya adalah dengan memasukkan materi akidah dan tasawuf serta instrumentasi bahahasa Jawa. Konstruksi demikian tampak lebih dipengaruhi oleh kedalaman dan keluasan kapasitas keilmuan Kiai Saleh dan integralisme pengetahuan yang dimiliki Kiai Shaleh Darat. Ia berpandangan bahwa ilmu adalah satu dan salinng berkaitan. Intergralisme inilah yang menjadi pembeda sosok Kiai Saleh dengan ulama-ulama nusantara lainnya.

B. Saran dan Rekomendasi

1. Nusantara sejatinya sangat sarat dengan ulama dan fuqaha' yang telah banyak melahirkan karya-karya monumental

dan salah satunya adalah Kiai Saleh Darat. Sebagai salah satu ulama yang produktif, sosok Kiai ini telah mengundang banyak penulis untuk menguak pemikiran beliau. Untuk menemukan pemikiran Kiai Shaleh yang genuine tentunya tidak hanya dilakukan dengan satu dua pendekatan saja. Saran dan rekomendasi untuk para penulis berikutnya adalah pemanfaatan berbagai pendekatan untuk mengkaji pemikiran Kiai Saleh Darat. Berbagai pendekatan ini tentunya akan memperkaya mozaik Islam Nusantara.

2. Manuskrip *Majmu'* merupakan salah satu karya Kiai Saleh yang menjadi ciri khas kitab fikih nusantara khususnya untuk umat Islam dalam konteks Semarangan. Kehadiran kitab ini sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu pada saat Kiai Saleh Darat menyebarkan Islam di Jawa khusunya Semarang. Apa yang terejawantahkan dalam manuskrip ini sejatinya merefleksikan perintah Nabi bahwa seorang pendakwah harus mampu beradaptasi dengan komunitas dan umat yang diajak (khatibu al-nasa 'ala Qadri 'uqulihim). Nalar-nalar lokalitas inilah yang seharusnya banyak dikembangkan oleh para peneliti berikutnya agar wajah Islam tidak hanya berwajah tunggal dan cenderung arab sentris.

3. Watak integralisme Kiai Saleh Darat seharusnya banyak dikembangkan oleh para ilmuan modern. Melalui watak holistic dan integral inilah ilmu Allah sejatinya satu dan tidak terkotak-kotak. Penyatuan ilmu ini menjadi penting di tengah terpisah-pisahnya ilmu pengetahuan yang mengalami penyempitan dan pedangkalan yang berujung pada pemisahan ilmu agama dan umum. Dampaknya adalah manusia hari ini mengalami krisis kehidupan yang multidimensional. Kekerasan antar pelajar dan anak muda, korupsi, perusakan

alam adalah dampak dari pemisahan ilmu. Karenanya model integralisme ilmu Kiai Saleh dalam kitab Majmu' layak diusung kembali untuk mewujudkan Islam yang mempunya daya jangkau dan rahmat untuk seluruh umat dan bangsa.

C. Penutup

Dengan mengucapkan syukur tak terhingga kepada Allah SWT dan terima kasih kepada berbagai pihak, akhirnya buku ini dapat terbit. Buku ini diharapkan mampu menjadi satu titik putih di tengah luasnya samudera ilmu Tuhan yang mampu memberikan manfaat kepada kehidupan utamanya ilmu-ilmu keislaman.

Sudah menjadi niscara, kehadiran buku ini tentunya tidak lepas dari kekurangan dan kelemahan. Dengan demikian saran, nasihat dan kritik konstruktif sangat diharapkan demi terwujudnya kesempurnaan dan perbaikan-perbaikan. Demikian dan wa ila Allahi turja'u al-umur.

DAFTAR PUSTAKA

A. Kitab dan Tafsir :

Abi Sulaiman, Abd al-Wahhab Ibrahim, *al-Fikru al-Ushuli; Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah,* (Jeddah: Dar al-Syuruq, Cet. I, 1983)

al-Afriqiy, Muhammad bin Makram bin Manzur, *Lisan al-'Arab*, (Dar al- Shadr, t.th.)

al-Anshari, Ibn Mandhur, *Lisan al-Arab,* Jilid XIII (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)

Arkoun, Muhammad, *al-Fikru al-Ushuli wa Istihalat at-Ta'sil Nahwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islami*, (London: Dar as-Saqi, 1999)

al-Bakistani, Zakariya ibn Ghulam, *Min Ushul al-Fikih 'ala Manhaj Ahl Hadits* Juz I, Cet ke-1 (t.tp: Dar al-Kharraz, 2002)

Hanafi, Hassan, *Dirasah Islamiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Misriyyah, 1981)

Hanafi, Hassan, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* (Kairo: Dar al-Fanniyah, 1981)

Hanifah, Abu, *Kitab al-Fiqh al-Akbar* (Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra, t.th.)

al-Hanis, Ni'mat Muhammad, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)

Imam Mahmud al-'Aini, '*Umdah al-Qari ; Syarh Shahih al-Bukhari,* Beirut: Dar Ihya Turats, Juz 23, t.th.

al-Jauziyah, Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin,* Vol. 3 (Cairo: Mathba'ah al-Sa'adah, t.th.)

al-Jurjani, Abi al-Hasan al-Husaini, *al-Ta'rifāt,* (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1938)

al-Qaradlawi, Yusuf, *Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001)

al-Razi, Muhammad Ibn Abi Bakr Ibn 'Abd al-Qadir, *Mukhtar al-Shihah*, (Maktabah Lubnan Nasyrirun, Beirut, 1995)

al-Samarani, al-Syaikh Haji Muhammad Shalih ibn 'Umar, *Majmu'ah al-Syariah al-Kafiyah li al-Awam*, (Semarang: Toha Putra, t.th.)

al-Samarani, Muhammad Shalih Ibn Umar, *Matn al-Hikam*, Kitab penjelas dari al-Hikam karya al-Syaikh Ahmad bin 'Athaillah Al-Sukandary, edisi cetak ulang (Semarang: Toha Puta, t.th.)

al-Samarani, Muhammad Shalih Ibn Umar, *Tarjamah Sabil al-'Abid*, edisi cetak ulang (Semarang: Toha Putera, t.th.)

al-Sayis, Muhammad Ali, *Tarikh al-Fikih al-Islami* (Mesir: Maktabah Muhammad Ali Shubaih wa Auladihi, t.th.)

al-Sharakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *al-Mabsut,* Vol. 15 (Cairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1906)

al-Suyuthi, al-Jalal al-Din, *al-Jami' al-Kabir,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.) Juz I

al-Suyuti, Jalal al-Din, *al-Asybah wa al-Naza'ir* (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.th.)

al-Syafi'i, *Kitab al-Umm,* (Kairo: t.p, 1325 H) VIII

al-Zarqa, Ahmad ibn al-Syeikh Muhammad, *Syarah al-Qawa'id al-Fikihiyyah* Juz I (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989),

Syaltut, Mahmud, *al-Islam : 'Aqidah wa al-Syari'ah* (Dar al-Qalam: t.tp, 1966)

Taimiyah, Ibnu, *Iqtidha`u al-Shirath al-Mustaqim*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.)

Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1987)

B. Buku Referensi :

A'la, Abd, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar kekerasan; Merajut Islam Indonesia Membangun Peradaban Dunia* (Yogyakarta: LKiS, 2014)

Abdalla, Ulil Abshar, *Teks, Ortodoksi dan Estetika*, dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*, (Jakarta, Yayasan Festival Istiqlal, 1996)

Abdalla, Ulil Abshar, *Teks, Ortodoksi dan Estetika*, dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa*, (Jakarta, Yayasan Festival Istiqlal, 1996)

Abdillah, Mujiyono, *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial* (Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003)

Abdullah, Amin, dkk, *Restrukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007)

Abdullah, M. Amin, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius" dalam M. Amin Abdullah, dkk (editor), *Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000)

Abdullah, M. Amin, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius" dalam M. Amin Abdullah, dkk (editor), *Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000)

Ali, Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di Timur Tengah* (Jakarta: Djambatan, 1995)

Ali, Mukti., *Alam Pikiran Modern Islam di Indonesia*, (Yogyakarta, Yayasan Nida, 1971)

Alkotsar, Artijo dan Saleh Amin, *Pengembangan Hukum dalam Perspektif Politik Hukum Nasional* (Jakarta: Rajawali Press, 1996)

Amin, Miska Muhammad, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI-Press, Cet. Ke-14, 2002)

Anthony H. Jhons, "Qur'anic Exegesis in The Malay World" dalam Andrew Rippin (ed), *Approach to the History of the Interpretation of the Qur'an* (Oxford: Clarendon Press, 1988)

Antonio, Syafi'i dkk, *Ensiklopedi Leadership & Manajemen Muhammad SAW,* Jilid VII, (Jakarta: Tazkia Publishing, 2010)

Anwar, Syamsul, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja"; Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press dan Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002)

Aqib, Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda: Heet Kantoor Vor Inlandhsche Zaken* (Jakarta: LP3S, 1985)

Arifin, Bustanul, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia Akar Sejarah Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996)

Arkoun, Muhammad, *al-Fikru al-Ushuly wa Istihalat at-Ta'sil Nahwa Tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islamy*, (London: Dar as-Saqi, 1999)

Asshiddiqie, Jimly, *Pembaruan Hukum Pidana Indonesia; Studi tentang Bentuk-bentuk Pidana dalam Tradisi Hukum Fiqh dan Relevansinya Bagi Usaha Pembaharuan KUHP Nasional* (Bandung: Angkasa, 1996)

Assyaukanie, Luthfi, *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: JIL, 2002)

Azizy, A. Qodri A., *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002)

Azizy, A. Qodri A., *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum,* (Yogyakarta: Gama Media, 2002)

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII&XVIII* (Jakarta: Penerbit Kencana, 2013)

Bakker, Anton dan Achmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990)

Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995)

Benda, Harry J., *The Creasent and The Rising Sun*, terj. Daniel Dakhidae (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984)

Berger, Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terjemahan Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991)

Berger, Peter L. dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990)

Brian, Fay, *Teori Sosial dan Praktik Politik* (Jakarta: Graffiti Pers, 1991)

Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999) hal. 128.

Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999)

Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1415/1995)

Budiwanti, Erni, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2001)

Burhanudin, Jajat, *Mencetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006)

Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969)

Damami, Muhammad, "Pesantren" dalam *Sastra Jawa: Suatu Tinjauan Umum*. Edi Sedyawati ed. (Jakarta: Pusat Bahasa dan Balai Pustaka, 2001)

Dhofier, Zamakhsari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kyai* (Jakarta: LP3S, 1997)

Djamil, Abdul, *Perlawanan Kiai Desa, Pemikiran dan Gerakan Islam Kiai Ahmad Rifa'i Kalisasak* (Yogyakarta: LKIS, 2001)

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam, Bagian Pertama* (Jakarta: Logos, 1997)

Effendi, Satria M., "Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memposisikan KH Ali Yafie" dalam Jamal D. Rahman (ed.) *Wacana Baru Fikih Sosial; 70 Tahun KH Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997)

Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kranologis* terj. Zaimul Am dari "A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism" (Bandung: Mizan, 2001)

Foss, Sonja K., Kareen A. Foss and Robert Trapp, *Contemporary Perpective on Rhetoric* (Illinois: Waveland Press, 1985)

Frederick J Streng, *Undertanding Religious Life* (California: Dickenson Publishing Company, 1876

Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perenial* (Bandung: Mizan, 1993)

Fyzee, Asaf A.A., *Outlines of Muhammadan Law* (London: Oxford, 1960)

Hafidudin, Didin, "Tinjauan Atas Tafsir Al-Ghazali karya Imam Muhammad Nawawi Tanara", dalam Ahmad Rifa'I Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan Press, 1987)

Hafsin, Abu, *Islam dan Budaya Lokal; Ketegangan antara Problem Pendekatan dan Kearifan Lokal Masyarakat Jawa*, (Banjarmasin: Makalah AICIS ke-10, 2010)

Hanafi, Hassan, *Islamologi 2* (Yogyakarta: *LKiS,* 2007)

Hanafi, Hassan, *Islamologi 3; dari Teosintrisme ke Antroposentrisme,* terj. Miftah Farid (Yogyakarta: *LkiS,* 2004)

Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999)

HS., Mastuki, *Intelektualisme Pesantren, Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan pesantren* (Jakarta: Diva Pustaka, 2003)

Hurgonje, Snouck, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgonje* (Jakarta: INIS, 1995), jilid III,

Hutabarat, Ramli, *Kedudukan Hukum Islam dalam Konstitusi-Konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*, Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara Universitas Indonesia, 2005)

al-Jabiri, Muhammad Abid, *Bunyat al-'Aql al-'Araby: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzhumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdat al-'Arabiyah, Cet. Ke-3, 1990)

al-Jabiri, Muhammad Abid, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interriligius*, terj. Imam Khoiri dari kitab "Takwin al-'Aql al-'Arabi" (Yogyakarta: IRCisoD, 2003)

al-Jabiri, Muhammad Abid, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000)

al-Jabiri, Muhammad Abid, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000)

al-Jabiri, Muhammad Abied, *Tragedi Intelektual,* terj. Afandi Abdillah (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003)

Ismatullah, Dedi, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011)

Ismawati, *Continuity and Change; Tradisi Pemikiran Islam di Jawa abad XIX-XX* (Jakarta: Balitbang dan Diklat Depag RI, 2006)

Karim, Khalil Abdul, *Hegemoni Quraisy; Agama, Budaya dan Kekuasaan* (Yogyakarta: *LKiS*, 2002)

Kartanegara, Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan* (Bandung: Mizan, 2003)

Kartodirjo, Sartono, dkk, *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), jilid 5

Kartodirjo, Sartono, *Kolonialisme dan Nasionalisme pada Abad 19 dan 20* (Yogyakarta: Lembaran Sejarah UGM, 1972)

Kartodirjo, Sartono, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 dari Emporium ke Imperium*, (Jakarta, Gramedia, 1987)

Khaldun, Ibnu, "Syifa` al-Masa`il li Tahdzib al-Masa`il", dalam *'Abd al-Qâdir Mahmûd, al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1966)

Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970)

Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995)

Latif, Yudi, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2012)

Littlejohn, Stephen W., *Theories of Human Communication*, edition (California: Wadsworth Publishing Company, 1989)

M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*, Terj. Tim Pen. Serambi, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2008)

Mahmasany, Subhi, *Filsafat Hukum Islam,* terj. Ahmad Sujono (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1977)

Malik, Dedy Djamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amin Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1997)

Mas'ud, Abdurrahman, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006)

Mas'ud, Abdurrahman, *Dari Haramayn Ke Nusantara, Jejak Intelektual Arsitek* (Jakarta: Kencana, 2006)

Mason, C. Hoadley, *Islam dalam Tardisi hukum Jawa dan Hukum Kolonial* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009)

Minhaji, Akh., "Hukum Islam: Antara Profanitas dan Sakralitas, Perspektif Sejarah Sosial", *Makalah* disampaikan dalam orasi ilmiah Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga (Yogyakarta: 2004)

Munir, "Pendidikan dalam Perspektif Paradigma Pendidikan Islam: Mencari Model Alternatif bagi Konstruksi Keilmuan Pendidikan Islam", dalam M. Sirozi dkk (ed). *Arah Baru Studi Islam di Indonesia; Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2008)

Munir, Ghazali, *Tuhan, Manusia, dan Alam dalam Pemikiran Kalam Muhammad Salih as-Samarani*, (Semarang: Rasail Media Group, 2008)

Munir, Ghazali, *Warisan Intelektual Islam Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani*, ed. Ismail SM (Semarang: Walisongo Press, 2008)

Nusibeh, Sari, "Epistemology" dalam Oliver Leaman dan Sayyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philoshopy* Part II (London and New York: Routledge, 1996)

Panitia Pembangunan Masjid Kyai Shaleh Darat, *Proposal Pembangunan Masjid Kyai Shaleh Darat,* tidak diterbitkan (Semarang: tp., t.th.)

Peter L. Berger (ed), *The Other Side of God: A Polarity in World Religions* (Radius Institute, 1981)

Philip K. Hitti, *History of the Arab; From the Earliest Times to the Present* (New York: Paldrave Mac-Millan, 2002)

Poerbatjaraka, R.M.Ng dan Tardjan Hadiwijaya, *Kepustakaan Djawa* (Kolff Jakarta: Djambatan, 1950)

Rahman, Fazlur, *Islam* (Garden City: Anchor Books, 1968)

Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Westview Press, A Division of Harper Collins Publishers, Inc, 1997)

Schuon, Frithjof*, Islam dan Filsafat Perenial* (Bandung: Mizan, 1993)

Shiddiqi, Nourouzzaman, *Jeram-jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Sihab, Alwi, *The Muhammadiyah Movement and its Controversy With Christian Mission in Indonesia*, terj. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998)

Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003)

Simuh, *Sufisme Jawa, Transformasi Tasawwuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Bentang, 2002)

Steembrink, Karel, *Dutch Kolonialism and Indonesian Islam: Contacs and Conflict 1596-1950*, terj. Suryan A. Jamrah (Bandung: Mizan, 1995)

Streng, Frederick J., *Undertanding Religious Life* (California: Dickenson Publishing Company, 1876)

Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: ALFABETA, 2005)

Surjaman, Tjun, *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994)

Sutrisno, *Fazlur Rahman; Kajian terhadap Metode, Epistemologi dan Sistem Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)

Syam, Nur, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, (Yogyakarta: LKiS, 2011)

Syarifuddin, Amir, *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam,* (Padang: Angkasa Raya, 1990)

Th. Piqeaud, *Literature of Java* (S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1967)

Titus, Harold H. *et.al., Persoalan-persoalan Filsafat,* diterjemahkan oleh M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)

Umar, Nasaruddin, *Argumen Keseteraan Jender: Perspektif Alquran* (Jakarta: Paramadina, 1999)

Usman, Iskandar, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam,* (Jakarta: Rajawali Pers dan Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, 1994)

Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: *LKiS*, 2003)

Zaid, Nashr Hamid Abu, *al-Tafkir fi Zamani al-Tafkir,* (Kairo: Sina' li al-Nasyr, 1995)

Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam,* (Bandung: Maarif, 1981)

C. Artikel Jurnal :

Abdullah, M. Amin, "al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Paradigma Penafsiran Kitab Suci" dalam Jurnal *al-Jami'ah* Vol. 39, Number 2 JulI-December 2001

Ichrom, Muhamad, "Pemaknaan Murtad Perspektif KH. Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Majmu'ah al-Shari'ah al-Kafiyah Li al-Awwam" dalam *Jurnal Nizham*, Vol. 10, No. 02 Juli-Desember 2022.

Ikhsanudin, M., "Mengembangkan Metodologi Penemuan Hukum Islam Syariah Cum Reality Studi Perspektif Historis dan Metodologis, dalam *Al-Mawarid*, Vol. XII, No. 1, Feb-Agust 2012.

In'amuzzahidin, M., "Pemikiran SufistikMuhammad Shalih as-Samarani dalam *Jurnal Walisongo* UIN Semarang, Vol. 20, No. 2, November, 2012.

Irfan, Agus, "Local Wisdom dalam Pemikiran Kyai Sholeh Darat: Telaah Terhadap Kitab Fiqh Majmu'ah al-Shari'ah al-Kafiyah Li al-Awwam" dalam Jurnal *Ulul Albab: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam*, Vol. 1, No. 1, Oktober 2017.

Masrur, Muhammad., "Kyai Soleh Darat, Tafsir Faid al-Rahman dan RA Kartini", dalam *Jurnal At-Taqaddum,* Volume 4, Nomor 1, Juli 2012.

Rohmansyah, "KH. Sholeh Darat's Hadith Understanding In Majmu'ah al-Shari'ah al-Kafiyah Li al-Awwam Book" dalam *Jurnal Ushuluddin* Vol. 27 No. 2, July-December 2019.

Shokheh, Mukhamad, "Tradisi Intelektual Ulama Jawa : Sejarah Sosial Intelektual Pemikiran Keislaman Kiai Shaleh Darat" dalam *Jurnal Paramita* Vol. 21 No. 2 - Juli 2011.

D. Tesis dan Disertasi :

HS, Muchoyyar., *Kiai Muhammad Saleh Darat al-Samarani, Studi Tafsir Fayd al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik al-Dayyan* (Yogyakarta: Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000)

Mas'ud, Ali, Dinamika Sufisme Jawa; Studi Tentang Pemikiran Tasawwuf KH. Saleh Darat Semarang (Disertasi: UIN Sunan Ampel Suarabaya, 2011);

Munir, Ghazali, *Warisan Intelektual Islam Jawa Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani*, ed. Ismail SM (Semarang: Walisongo Press, 2008)

Sabir, Muslich, *Studi Kitab Manhaj al-Atqiyâ': Suatu Upaya untuk Mengungkap Pemikiran Tasawuf K.H. Shalih Darat* (Semarang: IAIN Wali Songo, 2003)

Salim, Abdullah, "*Majmu'at al-Sharî'ah al-Kâfiyah li al-Awwâm Karya K.H. Shalih Darat*: Suatu Kajian terhadap Kitab Fikih Berbahasa Jawa Akhir Abad 19 M" (Disertasi--IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1995)

PROFIL PENULIS

Junaidi Abdillah adalah putra ke-2 dari empat bersaudara dari pasangan (Bapak) Khasanudin dan (Ibu) Kartimah (alm.). Lahir di Tegal-Jawa Tengah Tanggal 02 Pebruari 1979. Pendidikan yang ditempuhnya adalah SDN Ketayasa 05 (1992), MTs Al-Hikmah Benda-Brebes (1995) MAPk Solo (1998). Penulis kemudian melanjutkan studi S1 Pada Fakultas Syari'ah IAIN (Sekarang-UIN) Walisongo Semarang selesai 2003. Dua tahun kemudian melanjutkan studi pada Program Pascasarjana IAIN (Sekarang-UIN) Walisongo untuk konsentrasi Hukum Islam selesai pada tahun 2008. Pada tahun 2012 melanjutkan studi program Doktoral Prodi Hukum Islam Universitas Islam Gunung Djati Bandung selesai 2015.

Penulis juga pernah mengenyam pendidikan non-formal seperti: Pondok Pesantren Ihsaniyyah Tegal (1990-1992), Pondok Pesantren Al-Hikmah Brebes Jateng (1992-1995), *Islamic Boarding School* MAPK (1995-1998), Dan pernah mengikuti sekolah pengembangan kepribadian (*personal development* pada Lion Network International (LNI) di Yogyakarta (2003).

Pada saat mahasiswa aktif sebagai: ketua UKM Bahasa Arab, Sekretaris *Walisongo English Club* (WEC), Kelompok Studi Elsa, dan Sekjend BEM IAIN Walisongo Semarang. Pada tahun 2001 menjadi wakil mahasiswa Indonesia dari sepuluh mahasiswa mengikuti perkemahan haji internasional di Saudi Arabia sebagai undangan Kementrian Haji KSA. Dan, pada tahun 2005 mengikuti pertukaran mahasiswa Indonesia-Malaysia untuk program pertukaran pendidikan dan budaya. Selain itu, penulis juga aktif pada pendidikan

Karir pekerjaan dimulai dari menjadi pengajar di Madrasah Tsanawiyah Swasta di Semarang tahun 2003-2004, MA Ihsaniyah Tegal (2004-2007), Staf pengajar UBINSA IAIN (UIN) Walisongo Semarang (2003-2007). Menjadi Dosen Tetap pada IAIN (UIN) Raden Intan Lampung (2009-2017). Selanjutnya mutasi dan menjadi Dosen Tetap UIN Walisongo Semarang 2018 hingga sekarang. Menjadi Sekretaris Jurusan Prodi Hukum Keluarga Islam 2019-2024.

Pengalaman Organisasi Kemasyarakatan penulis diantaranya adalah Sekretaris LP Ma'arif Wilayah Lampung Periode 2011-2014, Wakil Ketua Paguyuban Panginyongan Lampung 2010-2015, Pembina Yayasan An-Nur Kudus Jateng, Pengurus Yayasan Masjid Nurut Taqwa Ngaliyan Semarang 2020- hingga sekarang, Pembina IKMAL Semarang hingga sekarang 2010- hingga sekarang, Pembina UKM Nafilah UIN Walisongo Semarang 2011- hingga sekarang

Beberapa karya ilmiah resmi yang telah penulis publikasikan melalui jurnal nasional maupun internasional Di antara karya ilmiahnya adalah (1) "Dekonstruksi Tafsir radikalisme Berbasis Ayat-ayat Alqur'an, Jurnal Analisis Tahun 2011, (2) Pembaruan

Hukum Publik Syari'ah; Perspektif Pemikiran An-Na'im", Jurnal al-'Adalah tahun 2014 terindeks Scopus, (3) Diskursus Hudud dalam Studi Hukum Islam; Penelusuran Tematik Hermeneutis dalam Jurnal al-Ihkam Terindeks Scopus 2019 (4) Unity of Sciences as Paradigm For Recontruction of Islamic Law Family inIndonesia Jurnal al-Adalah (terindeks Scopus) tahun 2022, The Contribution Model *of* ***al-Mas'uliyyah al-Jina'iyyah*** in thFormulation of Criminal Liability in the New Penal Code (KUHP), Jurnal al-Ahkam terindeks Scopus 2024 . Dan lain-lainnya yang tak tertulis satu persatu.

Penulis juga banyak melakukan riset dalam bidang hukum Islam di antaranya adalah *"Model-model Marketing Plan MLM dan Direct Selling; Tinjauan Hukum Islam*", DIPA IAIN Lampung tahun 2012, "*Nalar Fiqh Nusantara; Telaah UU No. 1 1974 dan KHI*" Penelitian Mandiri dan *"Transformasi Fiqh Jinayah ke dalam Hukum Nasional; Telaah atas KUHP Baru*", DIPA UIN Walisongo Semarang tahun 2023. Pada tahun 2015, peneliti juga memperoleh Dana Hibah penelitian kompetitif yang diadakan oleh Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag Tahun 2015 dengan Judul Penelitian: *Dekontruksi Fikih Jinayah Indonesia dan Relevansinya dalam Membangun Hukum Nasional* tahun 2019.

Selain karya Ilmiah resmi, terdapat beberapa artikel ilmiah populer yang telah penulis publikasikan melalui media masa, di antaranya: "Dekonstruksi Poligini" Lampost 2011, "Membongkar Tafsir Radikalisme Keagaamaan" Lampost 2012, "Revitalisasi Fungsi Amil Zakat" (Republika, 2013), "Fiqh Tata Kota" (Lampost 2013), "Melampaui Retorika Pluralisme" (Lampost, 2014), "Fiqh Anti-Korupsi" (Lampost, 2014), "Puasa dan Pembebasan Diri" (Lampost 2013) dll.

Pada bidang pelatihan beberapa pelatihan dan workshop telah penulis ikuti. Di antaranya adalah:

1. Workshop "*Higher Education Course Design*" IAIN Raden Intan Lampung 5-7 Juli 2011,
2. Pelatihan Penulisan Artikel Dan Manajemen Jurnal Ilmiah IAIN Raden Intan Lampung, 9-10 Desember 2010,
3. Workshop FKUB Provinsi Lampung, 11-12 Desember 2012, Workshop Penulisan Karya Ilmiah: "Penelitian Tindakan Kelas Dosen Fakultas Tarbiyah 19-21 Pebruari 2011,
4. Workshop Filologi Studi Islam 17-19 Desember 2014, Workshop Peradilan Semu IAIN Lampung September 2013.
5. Pelatihan Mediasi UIN Semarang 20-30 Mei 2019
6. Training of Trainer Asesor PAK UIN Walisongo Semarang 20 Maret 2022
7. Dan lain-lain

IKATAN ALUMNI PERGERAKAN MAHASISWA ISLAM INDONESIA
PMII
IKA-PMII

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

Model Fikih Akbar Khas Nusantara

Sebuah Kajian Atas Manuskrip Majmu' Kiai Saleh Darat

nalar yang dikembangkan Kiai Saleh Darat dalam manuskrip Majmu' adalah penguatan identitas Islam Jawa-pesisiran. Artinya, dalam nalar ini memberi kesempatan supaya kearifan lokal dapat membaur dalam dinamika Islam, melalui proses akulturasi dan inkulturasi.Melalui manuskrip ini Kiai Saleh tampak menerapkan arti penting sebuah metode dan instrumen dalam penyebaran agama Islam. Pada titik ini Kiai Saleh Darat telah merumuskan sebuah pendekatan "ethno-hermeneutika" yaitu sebuah pendekatan yang berusaha mengarifi "Islam Lokal"

Model fikih akbar yang dikembangkan Kiai Saleh Darat adalah model holistisisme dan integralisme pilar-pilar Islam. Model ini meniscayakan adanya keterpaduan dan keterikatan dan kesatuan antar ajaran Islam. Model ini tampak berimplikasi kepada bentuk susunan dan konstruksi materi manuskrip Majmu'. Diketahui bahwa manuskrip Majmu' ini berbeda dengan kitab fikih pada umumnya. Titik perbedaannya adalah dengan memasukkan materi akidah dan tasawuf serta instrumentasi bahahasa Jawa. Konstruksi demikian tampak lebih dipengaruhi oleh kedalaman dan keluasan kapasitas keilmuan Kiai Saleh dan integralisme pengetahuan yang dimiliki Kiai Shaleh Darat. Ia berpandangan bahwa ilmu adalah satu dan saling berkaitan. Intergralisme inilah yang menjadi pembeda sosok Kiai Saleh dengan ulama-ulama nusantara lainnya.

Lawwana.com
PenerbitLawwana
PenerbitLawwana
PenerbitLawwana

Lawwana

9 786347 039057